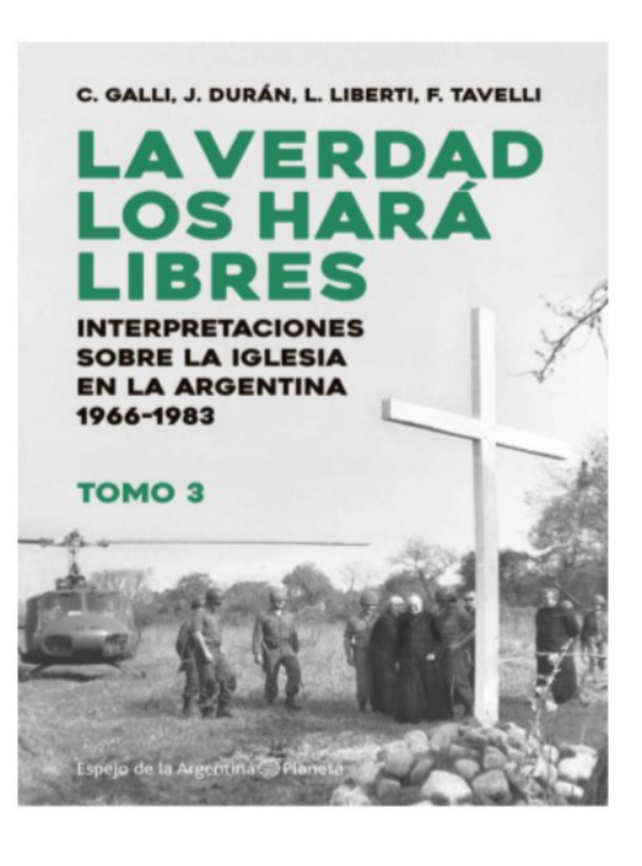
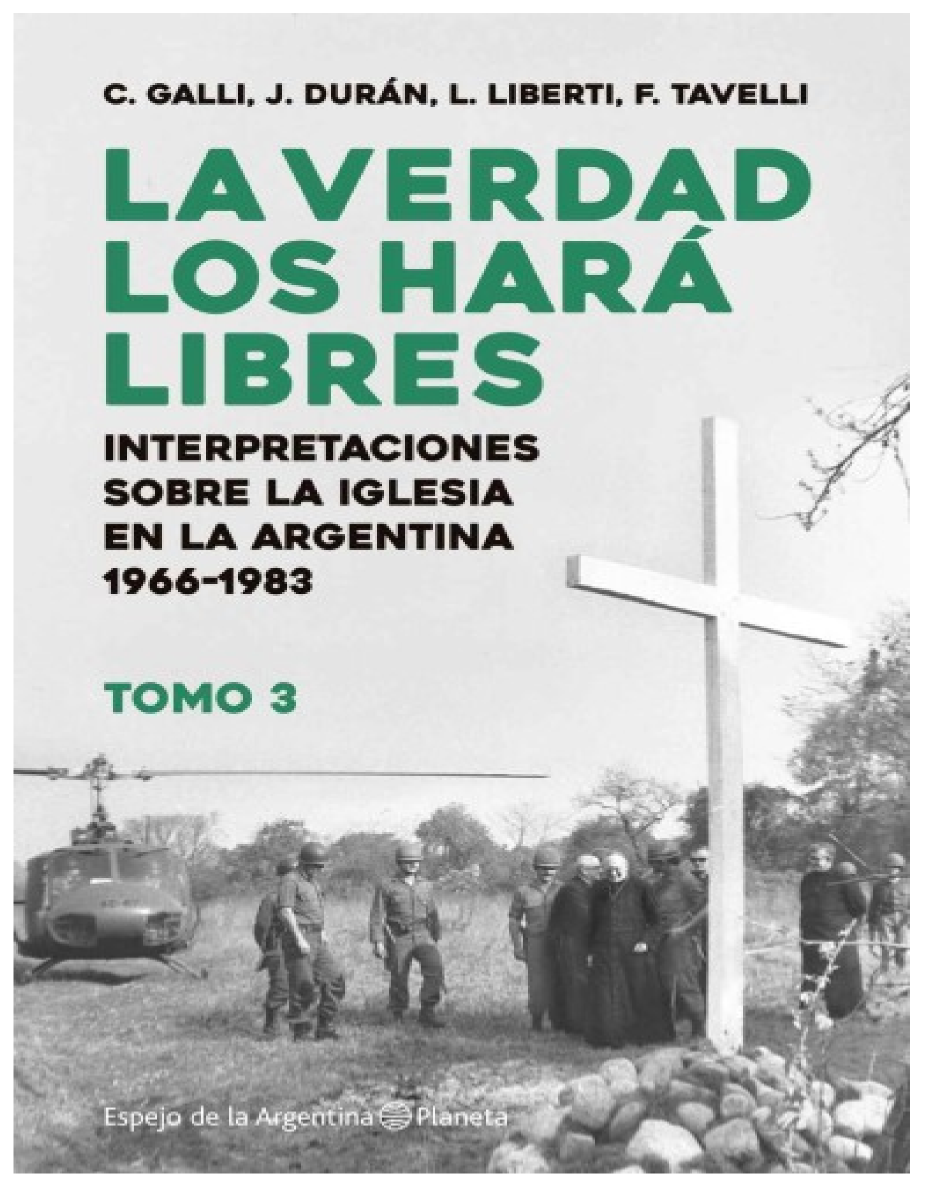

C. GALLI, J. DURÁN, L. LIBERTI, F. TAVELLI
LA VERDAD LOS HARÁ LIBRES
INTERPRETACIONES SOBRE LA IGLESIA EN LA ARGENTINA 1966-1983
TOMO 3
Espejo de la Argentina Planeta



La verdad los hará libres TOMO 3

La verdad los hará libres Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983

TOMO 3

EDITORES

Carlos M. Galli / Juan G. Durán Luis O. Liberti svd / Federico Tavelli

Índice de contenido

Introducción

Luego de editar «La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983 (tomo 1) y «La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983» (tomo 2), publicamos el volumen « Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983». Este tomo completa *La verdad los hará libres* , obra promovida por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) y realizada por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Si los dos primeros tomos hicieron una investigación para obtener un conocimiento histórico fundado sobre lo sucedido, el tercero ofrece ensayos y estudios de carácter hermenéutico e interdisciplinario con aportes muy diversos para comprender la vida de la Iglesia en esa época. *La verdad los hará libres* es una sola obra en tres pasos distintos, sucesivos y complementarios.

La introducción general y los primeros tres capítulos del tomo 1 abren toda la obra. (1) Constituyen el marco teórico que encuadra todos los temas. Es un ensayo histórico, filosófico y teológico que piensa la relación entre la historia y la fe, resume la historiografía acerca de la Iglesia en el país, discierne su estatuto científico como historia y teología, propone un horizonte superador de ambas aproximaciones epistemológicas, explicita categorías centrales. Esos capítulos fueron pensados y escritos como un preámbulo académico al conjunto del trabajo. Varios de sus desarrollos teóricos, debates académicos y énfasis puestos sobre la interpretación disciplinaria e interdisciplinaria, apuntan al presente volumen.

Esta facultad estudia la ciencia teológica y, por eso, investiga y enseña de la historia de la Iglesia. Desde la segunda mitad de los años sesenta se dedicó especialmente a la historia de la Iglesia, de la evangelización y de la teología en el ámbito de nuestra cultura argentina. Esta obra analiza un período crítico de la Iglesia con el rigor de la ciencia histórica e iluminada por la fe cristiana. Incluye temas en los que se vinculan varios niveles de la vida social, desde lo religioso hasta lo político, de los imaginarios y las ideas a las acciones y padecimientos. Busca comprender hechos y esbozar interpretaciones a partir de las fuentes, sin pretensiones de totalidad.

1. *La verdad los hará libres* : una obra en tres tomos

La investigación se ubica en la disciplina «historia de la Iglesia». La palabra historia en nuestra lengua designa tanto el acontecer histórico como la ciencia que lo estudia. La historia escrita busca comprender la historia vivida. La vida temporal de la Iglesia es objeto del estudio crítico propio del método histórico. A la vez, «la Iglesia» es una comunidad religiosa y teologal porque su origen, naturaleza y misión son dadas por Dios en Cristo y recibidas y pensadas por la fe. El estudio de su historia no pertenece solo a la ciencia histórica, sino también a la ciencia teológica.

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II (1962-1965) considera a la Iglesia «en» el mundo contemporáneo, no solo a ella «y» al mundo. La Iglesia, en su dimensión histórica, existe en el mundo; en nuestro caso, en la sociedad argentina. Por eso se siente solidaria con toda sociedad en el curso de la historia. Nuestro estudio se concentra en la actuación de la Iglesia y, por lo dicho, contribuye a entender los acontecimientos civiles y otros actores institucionales. Sin embargo, no narramos una historia de la Argentina, sino de la Iglesia «en» la Argentina. Nos guían las palabras iniciales de la constitución conciliar *Gaudium et spes* .

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón… La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (GS 1).

La verdad los hará libres contempla toda la Iglesia católica en el país y en sus repercusiones internacionales y, de forma particular, de la Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede. La comunidad eclesial incluye todos los fieles cristianos a partir de la dignidad bautismal común. El tomo 1 estudia la actuación de laicos y laicas, consagrados y consagradas, presbíteros y obispos, y católicos en organismos de derechos humanos. Ellos y ellas vivieron, pensaron, sufrieron y actuaron en el marco del cambio eclesial, el imaginario cultural y la trama política de ese tiempo. La distribución según estados de vida cristiana no es excluyente porque los protagonistas de esta historia —en especial los laicos— aparecen en distintos capítulos. La vida de la Iglesia no es una realidad fraccionada sino interrelacionada. Dicho volumen ofrece un panorama de los actores eclesiales en sus contextos.

Con la necesidad metodológica de delimitar un arco temporal elegimos el lapso 1966-1983 por la atención simultánea a lo secular y lo eclesial. El punto de llegada es claro. El punto de partida es 1966, cuando se produjo la Revolución Argentina, una subversión violenta del orden constitucional que proclamaba una nueva Argentina y se

extendió hasta 1973. Sabemos que las raíces más profundas de la violencia política son antiguas y que, en el siglo XX, pueden remontarse a 1930. El capítulo 4 del tomo 1 empieza en ese año, momento en el que se abre un ciclo de rupturas institucionales de medio siglo. Al comenzar en 1966, la investigación permite ver continuidades y discontinuidades entre el gobierno militar, que llegó hasta 1973 y en cuyo marco emergieron las principales organizaciones de guerrillas, el período democrático de 1973 a 1976, en el que actuaron grupos armados de izquierda y grupos paraestatales de derecha, y el llamado Proceso de Reorganización Nacional de 1976 a 1983, que llevó la violencia al paroxismo del terrorismo de Estado.

En 1966 comenzó la recepción por parte de la Iglesia argentina de los documentos magisteriales y las orientaciones renovadoras del Concilio Vaticano II, iniciado por Juan XXIII y completado por Pablo VI. Esto nos permite considerar el camino pastoral de la Iglesia en la Argentina a lo largo de esos diecisiete años y, en ese contexto, el compromiso de sus diversos miembros para hacer presente el Evangelio en los procesos históricos y en medio de la espiral de la violencia.

El paso del volumen 1 al 2 va de lo general a lo particular. El estudio histórico abarca desde el capítulo cuarto al decimoquinto del tomo 1, y los veinticuatro capítulos del tomo 2. Si el primero emplea muchas fuentes escritas y orales, incluyendo novedosas fuentes documentales, el segundo se nutre sobre todo de los archivos eclesiásticos que se desclasificaron para esta obra. Al ser distintos en su contenido, forma y estilo, ambos se complementan. El capítulo primero de este volumen 3 ofrece una síntesis de los principales aportes ya publicados.

El tomo 1 analiza la recepción del Concilio Vaticano II y la acción pastoral de la Iglesia, junto con la experiencia y el pensamiento, la acción y la pasión de sus diferentes miembros en la vida laical, consagrada y sacerdotal, que fueron protagonistas, testigos o víctimas de los procesos violentos. Contiene testimonios personales de obispos de distintas generaciones y analiza la diversidad de posturas episcopales dadas en esos años. Ofrece el pensamiento de tres obispos que ensayaron lecturas de la actuación pública de la institución eclesial. Estudia el compromiso de católicos en cuatro organismos dedicados a la defensa de los derechos humanos.

El tomo 2 es el corazón de la investigación y se basa en «la voz de los archivos». Se enfoca en dos instituciones de la jerarquía eclesial frente al terrorismo de Estado: el conjunto orgánico de los obispos que conforman la CEA, y la Santa Sede, incluida la actuación de tres papas: Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II, y sus colaboradores en la Secretaría de Estado del Vaticano, el Consejo para los Asuntos

Públicos de la Iglesia y la Nunciatura Apostólica en la Argentina. Dividido en tres etapas —el terror, el drama, las culpas—, reconstruye el ciclo completo de las autoridades de la Iglesia frente a la dictadura militar a partir de documentación inédita. Su aporte a la historia de la Iglesia se extiende a la historia argentina, porque analiza la actuación de la Junta Militar ante las autoridades eclesiales. Considera la actuación episcopal, el Vicariato Castrense, los niños desaparecidos, los pedidos de intervención de las víctimas a las autoridades de la Iglesia y miles de gestiones realizadas por ellas para obtener información de 3115 personas detenidas ilegalmente o desaparecidas. La relevancia del material condujo a que el episcopado argentino pusiera su información a disposición de la Justicia. Además, analiza conflictos internacionales: el reclamo de países por sus ciudadanos desaparecidos; el diferendo austral por el canal de Beagle agudizado por las dictaduras de la Argentina y Chile y la mediación papal iniciada en la Navidad de 1978, y la guerra por las Islas Malvinas, en cuyo marco se dio la visita de Juan Pablo II en 1982.

Los tomos 1 y 2 articulan los registros de la memoria y los datos de la historia en un relato interpretativo. Ambas no se excluyen, sino que se fortalecen mutuamente. Necesitamos más memoria y más historia. *La verdad los hará libres* es «una» historia documentada, con honestidad intelectual, la primera que se ha confrontado con el enorme acervo documental de la Iglesia y se ha animado a tratar científicamente un pasado complejo y polémico con los límites que supone cualquier esfuerzo humano de comprensión. No hemos pretendido hacer «la» historia definitiva, pero sí queremos ser un aporte valioso a la historiografía del período y fomentar diálogos con argumentos fundados y espíritu abierto. (2) Procuramos contar la verdad histórica evitando relatos ideológicos y apologías corporativas. La ciencia histórica progresa continuamente en base a la documentación, la historiografía, el juicio, la reflexión, el diálogo, la narración. El saber requiere ser comprendido, juzgado y representado para sí y para otros.

Era necesario abordar este tema dificilísimo con una visión integradora. No hemos sido los primeros en hacerlo; otros historiadores esclarecieron diversos aspectos y somos deudores de sus aportes. Luego de seis años de trabajo la obra se completa en 2023, cuando los argentinos celebramos los cuarenta años de la recuperación de la democracia. Esta es una coincidencia providencial, ya que notamos el interés y la sorpresa por la publicación, lo que muestra que hay heridas abiertas y faltan estudios panorámicos que apunten a narrar una historia completa. Modestamente pensamos que brindamos una novedad en la historiografía argentina y eclesial por su vastedad y fuentes.

2. La novedad del tercer volumen

Después de las perspectivas abiertas en el tomo 1 —que no tiene una conclusión porque explora muchos temas y abre líneas de investigación— y del completo análisis realizado en el tomo 2 —que concluye con una recapitulación—, (3) ¿qué puede aportar este tomo 3? Queremos dar un paso más: aportar miradas, argumentaciones y horizontes que no provienen solo de la interpretación de la ciencia histórica, sino que corresponden a otras disciplinas. Son trabajos que ayudan a comprender aquel período turbulento que ha marcado la conciencia histórica de los argentinos. A sus autores, únicos responsables de su contenido, se les solicitó que consideren simultáneamente la realidad de aquella época, lo investigado en los tomos 1 y 2, y los desafíos del pasado en el presente.

El subtítulo de este tomo es «Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983». De este modo explicitamos que la hermenéutica no se reduce a una interpretación, sino que abre a muchos acercamientos a los hechos y sus sentidos. El acceso a la verdad histórica solo puede darse en el diálogo permanente entre hechos sucedidos e interpretaciones diversas que se pueden complementar entre sí. La multiplicidad de voces que se oyen en este libro, con hermenéuticas muy diferentes, nos pareció un requisito *sine qua non* para aproximarse a una comprensión verdadera. Aquí empleamos las palabras «miradas» y «lecturas» en plural, porque no tenemos una visión única de sucesos complejos; esas palabras reflejan categorías intermedias entre la comprensión y la interpretación, y dejan abiertas al lector distintas explicaciones que se proponen en torno a las relaciones entre la Iglesia, la sociedad y el Estado en la Argentina.

Los estudios que presentamos no se limitan a comentar lo tratado en los tomos 1 y 2, aunque pedimos a los autores que incluyan sus lecturas sobre su conjunto o sobre puntos particulares. Ellos intentan descubrir y manifestar nuevos aspectos de la historia que sus disciplinas les permiten resaltar. Estamos convencidos de que la diversidad de perspectivas complementarias enriquece el despliegue de una racionalidad histórica fundada y abierta. (4) La mayoría de las cuestiones tratadas en esos tomos, sobre todo las referidas a la vida y la muerte, la acción y la pasión, el amor y el poder, ponen en juego una comprensión de la persona y la sociedad que brota de la dignidad humana y, en nuestro caso, es fortalecida por la fe cristiana. Nuestro tema se sitúa en el cruce entre la historia, la sociología, la ciencia política, el derecho, la filosofía y la teología. La comprensión de los hechos se enriquece cuando se los lee desde varias ópticas. La luz de la fe cristiana, que se hace teología, no debilita, sino que respeta y potencia la agudeza crítica de la razón histórica en sus distintos

puntos de vista. Este tomo contiene estudios y ensayos que ofrecen lecturas historiográficas, sociológicas, políticas, jurídicas, filosóficas y teológicas.

El trabajo de este tomo 3 se ha llevado a cabo desde 2021 y su coordinación estuvo a cargo de un equipo de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, que colaboró con la comisión editorial. Agradecemos por su dedicación a la Dra. Marcela Mazzini, el Pbro. Dr. Fabricio Forcat, el Pbro. Dr. Gerardo Söding y el Pbro. Dr. José Carlos Caamaño. La tarea editorial incluyó criterios compartidos, conversaciones personales y grupales, intercambios escritos, sugerencias recíprocas, y tres seminarios de investigación colectiva. Lo compartido ha ayudado a madurar los propios enfoques disciplinares con la búsqueda de una reflexión interdisciplinaria, siempre imperfecta y perfectible. Nos orientan dos criterios establecidos para el quehacer de la teología por el Papa Francisco en la constitución *Veritatis gaudium* promulgada en 2017. Ellos son el diálogo y la interdisciplinariedad, que en el horizonte de la fe tiende a una transdisciplinariedad. (5)

Para los tomos 1 y 2 convocamos investigadores capaces de trabajar en equipo durante un largo tiempo a partir del empleo del método histórico y sus estudios en teología. Todos tienen títulos de posgrado en Historia o en Teología. Para el tomo 3, invitamos a personalidades académicas argentinas y extranjeras, y a protagonistas y testigos de esos años con distintos itinerarios, pensamientos y perspectivas. Quisimos que participaran de los objetivos que animan el proyecto; privilegiamos la participación de laicos —varones y mujeres — de orígenes diversos, que fueran especialistas destacados en sus disciplinas y tuvieran capacidad de diálogo interdisciplinario. Ellas y ellos son historiadores, sociólogos, politólogos, juristas, filósofos y teólogos que representan regiones argentinas (Santa Fe, Córdoba, Mendoza, La Pampa, Buenos Aires, CABA) y otros países (Alemania, Italia, Estados Unidos, Chile, entre otros). Les agradecemos mucho su colaboración.

En este tercer tomo los capítulos se presentan siguiendo un orden de temas y disciplinas. Comenzamos por un grupo de textos historiográficos donde los autores ponen el foco en comprender la relación entre la Iglesia y la historia, sobre todo, los desafíos de escribir la historia reciente (capítulos 1, 2 y 3); y consideran experiencias situadas de algunos protagonistas del período —el clero (cap. 4) y la juventud (cap. 5)—. Un segundo conjunto de ensayos interdisciplinarios promueve la comprensión de las distintas formas de la violencia (cap. 6); los contextos y la identidad católica de sus víctimas y victimarios (cap. 7: ¿Quién es católico?) y de las consecuencias del terror, tanto personales, simbólicas y sociales (cap.

8: Los cuerpos; cap. 9: El duelo) como teológicas y pastorales (cap. 10: El martirio). Un tercer grupo reúne aportes filosóficos y teológicos relativos a la ética y a los derechos humanos, atentos a las tensiones y los conflictos de la Iglesia argentina de ayer y de hoy (cap. 11: Encuentro y verdad; cap. 12: Posicionamientos del episcopado entre 1983 y 2012, y autocrítica frente al período 1976-1983; cap. 13: Derecho canónico y derechos humanos); y algunas voces y propuestas interpretativas (cap. 14: Gera; cap. 15: Tello). En cuarto lugar, desde lo publicado en los tomos 1 y 2, varios autores concentran sus trabajos en la comprensión teológica del discernimiento, la acción y la omisión de la Iglesia, y en especial de los obispos (cap. 16: Criterios y condiciones de un «error de discernimiento»; cap. 17: ¿Qué impidió que los obispos alzaran la voz?; cap. 18: ¿Un silencioso e invalorable apoyo?; y cap. 19: Sesgos, advertencias y profecías). Por último, los tres capítulos finales ofrecen reflexiones bíblicas, teológicas y espirituales que se orientan a mirar al futuro y construir la unidad y la paz (cap. 20: Reconciliación; cap. 21: Verdad; cap. 22: Paz).

Al final se presentan una serie de voces de protagonistas y testigos de la historia y lectores de la obra. Al respecto, hemos querido reunir ecos o reflexiones sobre *La verdad los hará libres* tomos 1 y 2, y testimonios inéditos de protagonistas del período y familiares de las víctimas que comparten su historia de dolor y comentan el significado de esta obra.

Los estudios, junto con los ecos de lectura y los testimonios, expresan una diversidad amplísima de vivencias, posiciones y argumentos acerca de la espiral de violencia, el terrorismo de Estado y la implicación de los miembros de la Iglesia. Aunque cada autor es el responsable exclusivo de su texto, al publicarlos todos juntos expresamos nuestra intención de incluir una gran pluralidad de miradas sin identificarnos con ellas. Algunas convalidan nuestros criterios y otras los contradicen parcialmente; todas podrán ser ocasión de nuevos diálogos o trabajos de investigación.

3. ¿Qué hermenéutica o interpretación interdisciplinaria?

La hermenéutica es la teoría y la práctica de la interpretación. Aquí seguimos las sendas abiertas por grandes filósofos del siglo XX que han incidido en la historia y en la teología, como Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur. (6) Sus aportes permiten desplegar algunas fases del círculo hermenéutico. Partiendo de la narración histórica se avanza combinando análisis explicativos y comprensiones interpretativas, buscando los horizontes superadores de una nueva comprensión.

En los tomos 1 y 2 seguimos las etapas generales de la operación historiográfica: la documentación hallada en la investigación, la comprensión de los hechos y de los procesos en sus contextos, la

narración o representación escrita. La comprensión concluye en el juicio histórico acerca de la verdad de lo sucedido a partir de las distintas perspectivas de la razón. Aquí, para la hermenéutica teológica de la vida de la Iglesia en el mundo y de la verdad de la fe en la historia, seguimos grandes criterios delineados por la comunidad de los teólogos y el magisterio eclesial acerca de la interpretación de la Palabra de Dios en la tradición del Pueblo de Dios. Para las relaciones entre la investigación, la interpretación y la historia se aprovechan los aportes del teólogo Bernard Lonergan. (7) Para el estudio concreto de lo vivido en nuestra Iglesia y la lectura teológica de la realidad histórica, se siguen los fundamentos desarrollados en los primeros capítulos del tomo 1. Allí se fundan: el estudio de la historia en clave interdisciplinaria, las relaciones entre la fe cristiana y la realidad histórica, el estatuto original de la historia de la Iglesia.

La introducción del paradigma hermenéutico en el método es un factor favorable para un abordaje interdisciplinario. (8) Procuramos conjugar esta perspectiva metódica de diálogo entre las disciplinas desde nuestro campo disciplinar, que es la teología, y, a su vez, asumir con respeto las voces y los procedimientos provenientes de otras ciencias sociales. Se busca una cooperación interdisciplinar para integrar miradas de otras ciencias y especificar la luz de la teología. Se intenta forjar confluencias respetando los diversos enfoques, métodos y lenguajes. (9) El objetivo es lograr un acceso metódico integral por la escucha simultánea de las voces de los autores y las disciplinas.

Preparamos este volumen con varios objetivos específicos: ofrecer elementos teóricos para una interpretación más completa de los hechos históricos; aportar perspectivas y esbozar vínculos entre las lecturas que brindan la historia, las ciencias sociales, políticas y jurídicas, la filosofía y la teología; señalar relaciones entre el cristianismo católico y la realidad socio-política en esa etapa dramática; fundamentar la comprensión de la Iglesia, y de su relación con el pueblo, la sociedad y el Estado a la luz del Concilio Vaticano II; articular el relato que proviene de los recuerdos de la memoria y la investigación que surge de los datos de la historia; introducir en la Iglesia argentina contemporánea interpretando el proceso pastoral posconciliar y, en especial, el magisterio social de los obispos; mostrar distintas hermenéuticas históricas realizadas por algunos protagonistas, víctimas y testigos de lo vivido en aquellas décadas; presentar diversas lecturas para colaborar a la autocomprensión crítica de nuestro país y a la purificación de la memoria de la Iglesia; imaginar algunos caminos de reencuentro entre los distintos miembros de la sociedad argentina hacia el futuro.

4. Primeros ecos y proyección de *La verdad los hará libres*

En estos meses hemos efectuado muchas presentaciones de la obra.

La experiencia vivida ha sido muy positiva con relación al acontecimiento, el contenido, las fuentes, la investigación y la publicación. Notamos interés, valoración, sorpresa y gratitud en la mayoría de las personas y las instituciones. La primera recepción de la publicación está siendo muy favorable, como se nota en distintos sectores de la Iglesia, el mundo académico, las instituciones sociales, los ámbitos pastorales y los medios de prensa.

Entre las presentaciones más significativas destacamos cuatro: Universidad Católica Argentina (Buenos Aires, 18 de abril de 2023); Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina (Pilar, 28 de abril de 2023); Dicasterio de la Comunicación de la Santa Sede (Roma, 16 de junio de 2023); Academia Nacional de la Historia (Buenos Aires, 8 de agosto de 2023). Hicimos muchas exposiciones en diócesis del país y hay otras previstas como, por ejemplo, en el Espacio Memoria y Derechos Humanos de la ex ESMA y en la Cámara de Diputados de la Nación. *La verdad los hará libres* tiene una amplísima cobertura de medios de comunicación locales y extranjeros. En notas, entrevistas, diálogos, paneles y debates experimentamos que la recepción del trabajo superó ampliamente nuestras expectativas.

Recogemos la percepción de que la investigación es un aporte científico serio y honesto, humilde y audaz, acerca de un pasado complejo, muy doloroso, todavía polémico. Tanto los que vivieron en esas décadas como miembros de las generaciones jóvenes agradecen que la Iglesia mire su propio pasado, asuma una autocrítica evangélica, pida perdón a Dios, al pueblo argentino y a las víctimas, y que ahora ofrezca, por el trabajo académico de esta Facultad de Teología, una obra que permite comprender un poco mejor lo que vivió, hizo, sufrió, dijo y omitió durante esa época. También reconocen la iniciativa de comenzar a poner a disposición algunos de sus archivos.

En esas décadas, la Argentina sufrió muchas violencias que causaron terror, muerte y dolor. Entre ellas están las injusticias estructurales, el odio a los adversarios, las persecuciones recíprocas, y la proscripción, los golpes de Estado que subvirtieron el orden constitucional, la política armada de izquierda y de derecha, los movimientos guerrilleros, las bandas paraestatales, el terrorismo de Estado. Aquí no hablamos de uno, dos o tres demonios, sino de una espiral demoníaca de violencia que tuvo el cenit desde 1976 en el terror causado por el Estado a través de violaciones sistemáticas y clandestinas a los derechos humanos, en particular, por el secuestro, la tortura y la desaparición de personas. Por eso, junto con el respeto infinito a la vida, la dignidad y la memoria de todas y cada una de las víctimas de las violencias diversas, señalamos la gravedad de los crímenes cometidos por el poder del Estado. En su encíclica sobre la

fraternidad, el Papa Francisco considera diversos procesos violentos y señala:

Cuando hubo injusticias mutuas, cabe reconocer con claridad que pueden no haber tenido la misma gravedad o que no sean comparables. La violencia ejercida desde las estructuras y el poder del Estado no está en el mismo nivel de la violencia de grupos particulares. De todos modos, no se puede pretender que solo se recuerden los sufrimientos injustos de una sola de las partes. Como enseñaron los obispos de Croacia en 1995, «nosotros debemos a toda víctima inocente el mismo respeto. No puede haber aquí diferencias raciales, confesionales, nacionales o políticas» (FT 253).

En este contexto, no eludimos que permanece abierto un debate sobre el rol de la Iglesia en el desarrollo de la espiral de la violencia y del terrorismo de Estado. Las dos posturas más extremas le adjudican graves responsabilidades en la justificación de ambos procesos de violencia y terror. Por un lado, en el compromiso de jóvenes católicos con la política armada; por el otro, en la acción de militares y civiles católicos en la represión del Estado. Algunos piensan que esta obra se centra en la conducta ilegal del proceso militar y no presta suficiente atención a las violencias previas. Queremos dejar en claro que la CEA nos pidió estudiar la actuación de la jerarquía desde el año 76 hasta el 83. Nosotros ampliamos el horizonte, partiendo de 1966 para esbozar una historia más completa de la violencia y sus víctimas, sin pretender exhaustividad y sabiendo que hay sensibilidades heridas y posiciones contrarias. Ya en el capítulo 2 del tomo 1 expusimos y discernimos la violencia presente en el mito de la revolución transformadora y en la apología de la revolución militar. (10)

Hemos asumido las dimensiones, los conflictos y los sufrimientos de la historia vivida con honestidad y respeto. Los autores podemos equivocarnos en algún dato y tener nuestras miradas, pero escribimos buscando la verdad, con plena libertad, tratando de ser justos, con amor a las personas y a nuestra patria. Por eso integramos una «fe de erratas» que rectifica algunos errores involuntarios. Decir «La verdad los hará libres» nos compromete en primer lugar a nosotros.

La verdad los hará libres significa un nuevo inicio porque brinda un aporte novedoso en un largo recorrido historiográfico sobre la cuestión. No pretendemos exponer «la» verdad que libera, sino que manifestamos nuestra confianza en que la «verdad» fundada y completa nos libera a todos. Anhelamos que se puedan abrir nuevos debates, investigaciones, discusiones y reflexiones para lograr una mayor y mejor comprensión del pasado aún doliente. Deseamos que en las distintas diócesis, institutos de vida consagrada y organizaciones laicales se fomente ordenar los archivos e investigar temas locales relacionados con aquellos años. Queremos que la obra

sea un aliciente para que quienes guarden en su memoria testimonios o informes sobre lo ocurrido, en especial sobre el destino de los desaparecidos y los niños apropiados que faltan encontrar, o cualquier información útil, se sientan animados a acercarnos los datos con la seguridad de que «La verdad los hará libres».

Ofrecemos esta obra con la esperanza de que ayude a conocer lo vivido y coopere para que crezca el Reino de Dios en nuestra amada y sufrida Argentina, «reino de la verdad y la vida, reino de la libertad y la gracia, reino de la justicia, el amor y la paz». Desde 2018 rezamos a Nuestra Señora de Luján para que Dios nos conceda humildad, lucidez y valentía para aproximarnos de la mejor forma posible a la verdad histórica sobre la vida de la Iglesia en el país. Esperamos que toda la obra, en especial este tercer volumen, abunde en frutos para una conversión evangélica y una reforma creíble de nuestra Iglesia, y colabore a la pacificación fraterna de todo el pueblo argentino.

CARLOS M. GALLI, JUAN G. DURÁN, LUIS O. LIBERTI SVD y FEDERICO TAVELLI
Editores

Buenos Aires, 15 de agosto de 2023, fiesta de Santa María

1 . Cf. Introducción general «Una investigación necesaria, pendiente y novedosa sobre la Iglesia en la historia argentina contemporánea», en C. Galli, J. G. Durán, L. Liberti, F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 25-39. C. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 49-86; C. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *Ibid* ., pp. 87-139; C. Galli, «Historia de la Iglesia en la Argentina: historia y teología», en *Ibid* ., pp. 140-190.

2 . En su carta de presentación de la obra, la Conferencia Episcopal Argentina expresa: «La historiografía moderna, consciente de sus límites, no pretende escribir LA historia, sino UNA historia…». Cf. CEA, Comisión Ejecutiva, *Carta de presentación de* La verdad los hará libres, Buenos Aires, 3 de febrero de 2023, disponible en https://episcopado.org/assetsweb/cont/3682/cea_carta_de_presentacion_la_verdad_los_ hara_libres_030223.pdf

3 . Cf. L. Liberti, F. Tavelli, «Recapitulación: el terror, el drama y las culpas», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 803-813.

4 . Cf. «Introducción general» y C. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 37 y 80, respectivamente.

5 . Cf. Francisco, constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y las facultades eclesiásticas, disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html , Proemio, nº 4.

6 . *Cf. Hans Georg Gadamer, Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica , Salamanca, Sígueme, 1977; El problema de la conciencia histórica , Madrid, Tecnos, 2001; Paul Ricoeur, Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción , Buenos Aires, Docencia, 1985; Paul Ricoeur, Tiempo y narración, III, El tiempo narrado , Madrid-México, Siglo XXI, 1996; Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli , París, Seuil, 2000.*

7 . Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* , Salamanca, Sígueme, 2006.

8 . Cf. Reinhart Koselleck, «Investigación interdisciplinar e historia», en *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* , Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 77-92; Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia* , México, UNAM, 2011.

9 . Cf. Anne Fortín, «Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología», *Concilium* 256 (1994), pp. 147-159.

10 . Cf. C. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 87-139, 119; 128.

CAPÍTULO 1

Comprender la historia presente. Un desafío pendiente

La forma y los métodos de esa guerra que debieron emplearse para decidir sus resultados, no fueron dictados por las Fuerzas Armadas a cargo de la defensa de la Nación, fueron impuestos por los enemigos de la Nación. (1)

FEDERICO TAVELLI

Hacia fines de 1982, mientras los militares buscaban el amparo de la jerarquía de la Iglesia para hacer un traspaso democrático libre de las culpas del pasado, el presidente Bignone escribió a los obispos, como justificación del propio accionar violatorio de los derechos humanos del gobierno *de facto* , que «la forma y los métodos de esa guerra, que debieron emplearse para decidir sus resultados, no fueron dictados por las Fuerzas Armadas a cargo de la defensa de la Nación. Fueron impuestas por los enemigos de la Nación». (2) En realidad, según Bignone, la necesidad de encarar la verdad sobre los desparecidos y de los detenidos sin juicio que la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) pedía al gobierno, no era un reclamo justo, o al menos no debía exigírsele a las Fuerzas Armadas, porque en realidad, era «secuela o consecuencia de la lucha mantenida para resguardar a la Nación de la agresión consumada por la subversión terrorista». (3) Justamente explicaba Bignone que «tal clase de conflicto forzosamente debía dejar un saldo amargo y extremadamente doloroso: muertos,

heridos, detenidos y ausentes [...] entre los que el capítulo de las desapariciones ocupa un doloroso lugar». (4) Según el entonces presidente *de facto* , los desaparecidos eran consecuencia del conflicto o la agresión terrorista de la guerrilla, y todo se resolvía apriorísticamente de acuerdo a una lógica de culpables e inocentes que no podía escapar de un destino forzoso. En el diagnóstico de Bignone, no podría encontrarse una solución definitiva sin tener en cuenta esta premisa.

Las interpretaciones de este período reciente difícilmente han escapado a la lógica expresada por Bignone hace más de cuarenta años, en particular, para las visiones más radicales, para las cuales lo único importante es determinar quién inició la violencia, pues esto establece la lógica de interpretación que se sigue. Para algunos el terrorismo de Estado, en realidad, no es más que la consecuencia necesaria o la única vía posible por la cual la Argentina «venció la violencia marxista con un inevitable saldo de víctimas». La violencia, que no habría sido iniciada por el gobierno *de facto* , en su propia concepción, fue el único camino posible. Para otros, el terrorismo de Estado aparece desvinculado de los complejos procesos históricos precedentes, que al menos desde el exilio de Perón en 1955 contribuyeron a la polarización ideológica y a la violencia.

Estas interpretaciones han agotado gran parte de la discusión y han ido mucho más allá del campo restringido de los historiadores, quienes, en general, debido a los tabúes que marcaron una mirada académica sobre un período tan complejo y polémico, y a la espera del acceso a los archivos, fueron precedidos legítimamente por periodistas, sociólogos, por testimonios de los contemporáneos y por las opiniones de los ciudadanos que con mayor o menor influencia establecieron líneas de interpretación. Muchas de estas glosas, debido a la tragedia que significó esta época, implicaron necesariamente emociones, convicciones y experiencias que, en general, entraron en tensión con los argumentos de los trabajos académicos. (5) Solo a partir de la década de los noventa podemos ver los primeros intentos de una comprensión de la historia reciente. (6)

Pero preguntarse por el origen de la violencia no es el único interrogante que nos ayuda a comprender el siglo XX en la Argentina. Comprender la historia no es solo determinar el punto inicial o el origen de un proceso. Los acontecimientos tienen causas más próximas e inmediatas y otras más remotas, y que, en general, son de más difícil identificación. Por estas razones, las explicaciones que tienden a simplificar los complejos fenómenos históricos difícilmente puedan atender a distinguir y a diferenciar, como en este caso, el origen de la violencia. Su intención sigue moviéndose según una lógica de culpables e inocentes y se tiende a agotar toda la cuestión en esa

pregunta, aun cuando los historiadores no somos fiscales del pasado sino investigadores que buscan comprender y mostrar lo ocurrido.

En efecto, la pregunta sobre por qué se llegó al terrorismo de Estado en la Argentina requiere de un trabajo histórico comprometido y que pueda liberarse de paradigmas apriorísticos y atender también a otros interrogantes principales que ayuden a la comprensión del período. Reconocer el terrorismo de las guerrillas no significa dejar de reconocer la gravedad del terrorismo de Estado, y reconocer y mostrar el terrorismo de Estado como una violencia cualitativamente superior, porque es ejercida por el Estado, no significa restarle importancia a la violencia del terrorismo de las guerrillas. Pero las preguntas no pueden agotarse en este binomio y deben necesariamente ampliarse hacia la complejidad: ¿por qué los argentinos llegamos a tener un Estado terrorista?, ¿por qué miles de ciudadanos, que debían ser protegidos por él, fueran víctimas de su política criminal? ¿Por qué la Argentina, como Estado, se ha permitido secuestrar, torturar, asesinar y hacer desaparecer personas, pisoteando así las gestas en favor de la libertad de nuestros próceres?, ¿por qué surge la violencia armada y cómo se relacionan los componentes locales con los globales? El extremo de esta violencia sin precedentes debe buscarse en la historia desde la complejidad y diferenciación de las variadas causas, los factores y los contextos, en la consideración de que el terrorismo de Estado fue la última, más trágica y grave expresión de la violencia.

En el caso particular de la Iglesia católica, la reflexión histórica no puede agotarse en dos extremos radicales y antagónicos, uno que pretende a cualquier costo defender a la Iglesia católica, sin aceptar con humildad las responsabilidades por las graves deficiencias del pasado, o bien una historiografía cuya premisa sea siempre considerar a la Iglesia, en esta expresión amplia y equívoca, como cómplice de lo sucedido. Entre ambas es necesario abrir un espacio más amplio que pueda, simplemente, comprender y diferenciar qué y cómo sucedió, sin temer a lo que pueda encontrarse o concluirse por más grave que esto pueda ser, y sin que esa diferenciación diluya la actuación tanto de cómplices como de héroes.

Desde mi lugar de historiador, considero que nuestro desafío es poder mirar y analizar este pasado, sin involucrarnos en las pugnas ideológicas radicales que caracterizaron y caracterizan gran parte de la discusión en este y otros ámbitos. Precisamente en las discusiones y decisiones de la CEA, el involucramiento de los obispos en el clima y en la pugna ideológica de la época fue una de las causas que condujo a fallas muy hondas en el diagnóstico y en la gestión de aquella gravísima situación. Es necesario superar esos paradigmas.

La historia es el afán humano por comprender el pasado para entender y vivir mejor el propio presente. La historia guarda nuestra

memoria como pueblo, y de esta forma, evitamos que situaciones del pasado puedan volver a repetirse. La memoria nos constituye. El paso del tiempo, los avances de diferentes instituciones que miran y asumen críticamente su actuación en este pasado, el valor de las sociedades modernas hacia la transparencia, el dolor incesante de las víctimas que pervive en sus familias aún pasadas una, dos o tres generaciones es un llamamiento profundo de conciencia de todos para lograr una mejor comprensión de este doloroso y reciente pasado. La gravedad de las heridas y la vigencia de la tragedia debe ser también una interpelación muy profunda «a quienes tengan datos sobre el paradero de niños robados, o conozcan lugares de sepultura clandestina [para] que se reconozcan moralmente obligados a acudir a las autoridades pertinentes». (7)

1. Las contradicciones del catolicismo en la espiral de violencia 1966-1983

La espiral de violencia en la Argentina debe comprenderse tanto en su contexto nacional, regional como también internacional. Las tensiones entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en la posguerra, conocida como Guerra fría, condujeron a una división del mundo en dos bloques ideológico-político antagónicos: «occidental y capitalista» y «oriental y comunista». El temor al crecimiento del poder del rival condujo a que cada una de ellas comenzara un peligroso juego de tensiones ganando frente al otro influencia política, económica e ideológica, e inclusive territorial, en diversas regiones del mundo. En el caso de América Latina, los Estados Unidos sostuvieron las tendencias nacionalistas de instituciones fuertes como el Ejército, mientras que la Unión Soviética alimentó a los movimientos revolucionarios con el fin de frenar la influencia del bloque adversario. Esto condujo en la región a una polarización, ruptura social y agudización de la violencia entre sectores que ya previamente eran ideológicamente opuestos en sus propios procesos locales. (8)

En la escena política argentina, el derrocamiento de Perón en 1955 condujo a la inestabilidad política y económica. Los militares proscribieron el peronismo y pusieron frente al gobierno a figuras civiles con poca legitimidad. Hacia fines de los años sesenta las guerrillas armadas habían comenzado a organizarse con mayor solidez con la finalidad de emprender una guerra revolucionaria y obrera para tomar el Gobierno. La inestable situación condujo a un nuevo golpe de Estado liderado por el general Onganía con la intención de evitar que eso ocurriera. El 28 de junio de 1966 —a seis meses del fin del Concilio Vaticano II— derrocó al presidente Illia. Desde ese momento se registró un notable aumento de la violencia ejercida por el Estado. (9)

La Iglesia en América Latina recibió el Concilio Vaticano II

(1962-1965) en medio de este complejo contexto de tensiones, violencia y regímenes dictatoriales. La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, Colombia, en 1968, inaugurada por Pablo VI, el primer Papa en viajar a América Latina, marcó un cambio en la recepción del Concilio. En *Populorum progressio* , en 1967, el Papa Montini había señalado que «el desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre o la miseria [...] que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención». (10) Si antes de esta conferencia se seguían más los modelos europeos, Medellín puso el foco en los problemas sociales y pastorales en una América Latina marcada por la desigualdad y la pobreza, acentuando la perspectiva conciliar de la relación de la Iglesia con el mundo. (11)

La opción por los pobres fue uno de los rasgos característicos surgidos de los diálogos de Medellín y despertó nuevas dinámicas, prácticamente todo se emprendió en la Iglesia desde esta perspectiva pastoral, que condujo a profundos cambios en la Iglesia posconciliar latinoamericana: las transformaciones se dieron en todos los ámbitos de la Iglesia. Las laicas y los laicos asumieron un nuevo rol en la vida pública de la Iglesia y como agentes activos en el trabajo pastoral se comprometieron en diversos ámbitos. (12) Los sacerdotes se vieron inclinados con sus diversas tendencias a atender con mayor solicitud los problemas pastorales, sociales e incluso políticos por los que se sentían interpelados. (13) La vida consagrada vivió una profunda transformación de sus carismas y la opción por los pobres marcó el ritmo de sus tareas pastorales y de servicio eclesial. (14) En todos los ámbitos de la vida de la Iglesia se asumieron diversas formas de comprender la realidad y actuar en la sociedad.

Algunos asumieron esta opción cristiana propuesta por Medellín y modelada por los contextos político-sociales locales optando por alinearse explícitamente en la política; el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo —con protagonistas claves como Alberto Carbone, Rolando Concatti, Héctor Botán, Jorge Vernazza o Carlos Mujica, entre otros— es un ejemplo de ello. Muchos otros ámbitos pastorales y educativos se convirtieron también en arenas de difusión política. No faltaron tampoco cristianos que dieron un paso más y consideraron que para lograr la transformación de América Latina había llegado la hora de las armas y se alistaron en las filas de las guerrillas de izquierda. (15)

Mientras esto ocurría en la Argentina, Perón, desde su exilio en España, no renunciaba a su deseo de regresar al país y asumir el poder. La violencia en la Argentina, que él mismo también alimentaba dando apoyo a grupos de izquierda más violentos, favorecía la idea de que su regreso podía pacificar el país. Pero este juego de poder tendría

consecuencias trágicas. El peronismo se dividió en dos grupos radicalizados, uno de derecha y otro de izquierda, con una importante participación de católicos. Perón se vio envuelto en esta espiral de violencia que no logró controlar; él mismo se mostró renuente a aceptar a los montoneros dentro del movimiento peronista; y su regreso precipitó la crisis. (16)

Entre 1972 y 1973 la guerrilla alcanzó su máxima expresión de violencia. Los atentados cundían el terror en la sociedad. El gobierno de los militares acorralado por la grave situación negoció con Perón quien regresó al país en 1973. Luego de la fugaz presidencia de Cámpora, Perón se impuso en las elecciones y fue presidente por tercera vez. Perón expulsó a Montoneros del Partido Justicialista. Grupos paramilitares de derecha, como la Triple A, ejercían una represión ilegal y clandestina amparada por el Estado. Su repentina muerte dejó en el gobierno a su vice y esposa, María Estela Martínez de Perón, quien impuso el estado de sitio, declaró la lucha armada contra los jóvenes militantes de Montoneros y dio inicio al Operativo Independencia en Tucumán en 1975. El 24 de marzo de 1976 un golpe de Estado liderado por las Fuerzas Armadas y con el apoyo de diversos sectores de la sociedad derrocó a la presidente constitucional y condujo a la Argentina a la fase más grave y trágica de la espiral de violencia: el terrorismo de Estado. (17)

El nuevo gobierno de la Junta Militar, encabezado por el general Jorge Videla, se proclamó desde el inicio abiertamente católico y se mostraba como un interlocutor disponible y moderado frente a las autoridades de la Iglesia. En efecto, manifestaba que la denominada «lucha antisubversiva» no tenía sino una intención «cristiana» pues se buscaba restablecer los «valores occidentales y cristianos de la patria» que, según su propio diagnóstico, eran subvertidos por una ideología foránea y contraria como el marxismo, vista como la «antipatria». Esta visión, en diversos grados, había sostenido los últimos golpes de Estado y era compartida por varios sectores del catolicismo, incluidas muchas de sus más importantes autoridades, las cuales brindaron su amparo al nuevo gobierno *de facto* encabezado por Videla y, así, a sus acciones violatorias de los derechos humanos, aunque manifestaran reiteradamente frente a la Junta Militar que «el fin no justifica los medios». En algunos casos, incluso este sostén se basó en formulaciones teológicas como la denominada «doctrina cristiana de la guerra justa». (18)

Desde por lo menos fines de los años cincuenta esta doctrina había sido asumida particularmente por el Vicariato Castrense, encargado de la pastoral militar, y sería impartido a los capellanes militares como medio de sostener a las Fuerzas Armadas en sus «tareas antisubversivas». Los capellanes mencionaban con frecuencia los

problemas de conciencia que les referían los oficiales de las Fuerzas Armadas en razón de los métodos inhumanos que debían emplear en los interrogatorios de los llamados «prisioneros ocultos». (19) Estas doctrinas más conservadoras tenían diversas posturas frente a la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II, desde la aceptación parcial hasta el rechazo, una tendencia que también se registraría dentro del colegio de los obispos, en la idea de que el Concilio Vaticano II significaba la aceptación oficial del modernismo en la Iglesia, y, que de esta forma, se subvertían los valores tradicionales que habían forjado la denominada «patria cristiana», dejando espacio para «infiltración marxista». (20)

El gobierno *de facto* persiguió de forma indiferenciada a cualquier persona que en su lógica se manifestara contra el orden que pretendía restablecer. Desde su óptica entendió que cualquier opción pastoral inspirada en el Concilio Vaticano II, en especial la opción pastoral por los pobres, no era sino una fachada de «marxismo» que era necesario por tanto eliminar sin importar cuál fuera el costo. De esto se siguió una implacable y organizada persecución contra los hombres y las mujeres de la Iglesia que se habían entregado al trabajo pastoral-social o habían hecho una opción por el trabajo entre los más pobres o habían entendido que los cambios debían realizarse a través de la violencia armada «cristiana». La persecución se extendió a todos los espacios, incluidos los ámbitos educativos católicos, que eran vigilados atentamente por el Estado, asumiendo una competencia en asuntos religiosos que no le correspondía, bajo la consideración de que desde allí se brindaba un adoctrinamiento que llevaba a los jóvenes a las filas de la guerrilla. Inclusive la acusación de «tercermundista» o de «progresista» se aplicó sumariamente a tal o cual sacerdote, e inclusive a algún obispo por el solo hecho de denunciar los abusos, de ponerse de parte de los pobres o de asumir la defensa de la dignidad humana frente a las violaciones de los derechos humanos, sin hacer diferenciaciones de ningún tipo. (21) El gobierno argentino adoptó medidas de represalia radicales: allanamientos a institutos escolares, interrogatorios a sacerdotes y religiosos, detención temporaria, inhabilitación de maestras y maestros para la enseñanza hasta el secuestro, la tortura, el asesinato o la desaparición.

La CEA, órgano que reúne colegiadamente a todos los obispos argentinos, y la Santa Sede, presente a través de la Nunciatura Apostólica en Buenos Aires, fueron dos de los actores más relevantes de esta época sobre todo si se tiene en consideración que los partidos políticos y sindicatos estaban proscriptos o limitados. Los obispos constituían no solo una autoridad moral, también habían sido actores importantes que habían aportado legitimidad a los gobiernos militares de la segunda mitad del siglo XX. Eran además una referencia frente a

los problemas nacionales, en particular, en una sociedad mayoritariamente católica. El nivel de adhesión que tenía la jerarquía católica en los años sesenta, setenta y principios de los ochenta, por parte de la sociedad en general como un interlocutor equiparable y válido para el tratamiento de los problemas nacionales, eran indiscutibles. (22) No obstante la incidencia decisiva de las acciones colegiadas de los obispos expresadas a través de la CEA, muchos obispos tuvieron una visión propia de los asuntos, entraron en los debates en el seno de las reuniones de todos los obispos y realizaron en consecuencia sus propias gestiones a título individual, aunque con menos influencia en los asuntos nacionales. (23)

La polarización de las ideologías dentro del catolicismo condujo, al menos, a dos extremos radicales e irreconciliables que caracterizaron la época, aun cuando la mayoría de los católicos optó por diversos grados medios más moderados. Estos «catolicismos» se convirtieron en un problema público de la legitimación del poder y fueron causa de la agudización de la violencia.

El aporte de *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* (tomo 1) es sumamente relevante para la historia de la Iglesia en la Argentina porque explicita los marcos de comprensión y estudia de forma integrada y en un amplio período las interrelaciones entre dos componentes fundamentales que marcaron el período en todos los miembros de la Iglesia: la recepción del Concilio Vaticano II y la violencia, en particular, el terrorismo de Estado.

2. Una historia sabida pero nunca contada: el ciclo completo de la jerarquía de la Iglesia frente al terrorismo de Estado (1976-1983)

Emilio Fermín Mignone en su perenne obra *Iglesia y dictadura* (1986) había logrado dar con muchos de los núcleos que caracterizaron la relación de la jerarquía de la Iglesia y el terrorismo de Estado. (24) Su libro ha sido y es de una valentía y un valor incalculable, porque nació de un hombre de Iglesia que había vivido en primera persona el terror, y había constatado a través de su propia experiencia y del abundante intercambio epistolar con los protagonistas de la Iglesia, tanto en la Argentina como en el Vaticano, las fallas muy hondas en la conducción episcopal frente al denominado Proceso de Reorganización Nacional, así como también los aciertos de algunos de los protagonistas de la época.

Mignone puso por escrito lo que era conocido y comentado por quienes habían vivido la época. Se sabía en ese mismo tiempo, y los mismos obispos contemporáneos eran conscientes de ello, que el episcopado argentino no había estado a la altura de las circunstancias. En efecto, en una fecha tan temprana como marzo de 1977,

Primatesta había preguntado a sus pares en la Comisión Permanente: «¿Qué opinamos sobre la actitud del episcopado?», en referencia a las relaciones con el Gobierno y la actitud frente a la creciente violencia, los asesinatos, secuestros, las desapariciones y las detenciones arbitrarias y sin juicio. Los obispos reconocieron que la forma en que habían actuado había llevado a una «imagen deficitaria del Episcopado». (25) En la opinión fundada de muchos contemporáneos, y de muchos obispos, efectivamente la CEA había tenido una actuación negativa, tanto por el amparo brindado a la Junta Militar, como por la falta de acogida a los familiares de las víctimas y la falta de capacidad para limitar el accionar del Vicariato Castrense, entre otros puntos. Este reclamo fue expresado, sin demasiado éxito, por algunos obispos durante la época y en las diferentes reuniones de la CEA.

Los organismos en favor de los derechos humanos expresaron incesantemente su reclamo ante la conducción del episcopado al sentirse desamparados por la Iglesia, en particular, la decisión de la CEA de no cobijar institucionalmente a las víctimas por temor a aparecer brindado apoyo a grupos considerados «de izquierda» y así debilitar al Gobierno de la Junta Militar.

Esta comprensión fundada del momento histórico, sostenida en un tono de denuncia por Mignone y como la voz de muchos otros, fue dominante durante los últimos cuarenta años. (26) El temor por parte de muchos obispos de voltear la mirada hacia el pasado, no obstante las expresiones por parte de la CEA en diversos momentos de la necesidad de hacer una autocrítica de aquella época, contribuyeron a la imagen de que la Iglesia institucional prefería no mirar hacia atrás; todo lo cual parecía indicar no solo una actuación negativa sino incluso alimentar las sospechas sobre cuestiones más graves. La imposibilidad y el temor de consultar la documentación de la Iglesia —que a ciencia cierta nadie sabía bien de qué se trataba—, fomentó más fantasmas. Desde entonces se han escrito muchas obras de diverso valor historiográfico; muchas debieron sostenerse en documentación fragmentaria, otras llenaron estas lagunas con sus propias posiciones apriorísticas.

La falta de un trato diferenciado de actores y momentos condujo también a una mirada simplista y monocausal del pasado, todo lo cual contribuyó a un claro-oscuro de interpretaciones con mayores o menores aciertos, fundado ciertamente en aquella primera impresión expresada en la Comisión Permanente de 1977 y formulada acertadamente por Mignone en *Iglesia y dictadura* . Pero ¿qué es lo que realmente y en concreto había pasado en los distintos momentos? ¿Qué se sabía y cuál fue la comprensión de las autoridades del momento? ¿Cuáles fueron las diferencias, las tensiones y las

posiciones que prevalecieron? ¿Cómo se relacionaba la Santa Sede con los obispos argentinos por el tema de las violaciones a los derechos humanos? ¿Qué rol desempeñaron los nuncios? ¿Qué atención se brindó a las víctimas? ¿Qué decisiones en concreto tomaron las autoridades de la Iglesia? Sin desconocer los aciertos de las obras precedentes, aún sin haber podido contar con la documentación, el aporte de *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* (tomo 2) radica en la comprensión integral y fundamentada documentalmente de todo el ciclo de las autoridades de la Iglesia frente al terrorismo de Estado. Esto contribuye a una comprensión diferenciada y detallada de qué es lo que ocurrió durante esos años.

La elaboración de la obra y el estudio de los archivos ha sido un arduo y prolongado trabajo motivado en la convicción de que era necesario dar este paso trascendental de abordar el período con honestidad histórica para narrar una historia, sabida, pero nunca contada, en la plena conciencia de nuestros propios límites, y de que se trata de un inicio que será necesario continuar y enriquecer a través de la investigación, la reflexión y la discusión.

3. El descenso a los archivos

En un caluroso verano en Buenos Aires, en la Sede de la Conferencia Episcopal, dediqué algunos días a estudiar documentación relacionada con una víctima del terrorismo de Estado. Entre los papeles estaban sus fotos, las que cualquier familia tiene en su casa, junto con las cartas originales que relataban las circunstancias de su desaparición y recurrían a las autoridades de la Iglesia. Mientras revisaba la abundante documentación dejé sus fotos sobre el escritorio en el que trabajaba; parecía que contemplaban cómo iba pasando las hojas, papeles muertos que volvían a la vida. La búsqueda se prolonga por años, es frustrante, su nombre forma parte de listas, aparece en cartas inexpresivas del ministro del Interior, su apellido es uno más entre miles en informes del terror, los testigos relatan sus últimas horas. En la incertidumbre de su destino se intercede por ella ante la CEA, la Nunciatura Apostólica en Buenos Aires, el Vaticano, otras nunciaturas del mundo, organismos de derechos humanos. Nunca apareció.

El encuentro con las víctimas ha sido una silenciosa y dolorosa constante a lo largo del trabajo. La investigación tuvo la peculiar característica de contar con el acceso y el estudio de toda la documentación conservada en el Archivo de la CEA y los archivos de la Santa Sede, incluida la Nunciatura en la Argentina del período en cuestión, un hecho completamente inédito. Descender a esa documentación significó para nosotros también un tenebroso e inquietante viaje hacia el pasado y nos hizo testigos del terror.

A pesar de ello, con el P. Dr. Luis O. Liberti svd, con quien de forma más estrecha compartí fraternalmente estos años de intenso trabajo en los archivos, teníamos la impresión de que esos documentos nos habían estado esperando por más de cuatro décadas y sentimos la exigencia y la responsabilidad de darles una voz, como si las mismas víctimas nos pidieran que aviváramos una vez más su memoria. En razón de la gravedad de los hechos que estábamos estudiando, tuvimos en claro desde el primer momento que no dejaríamos nada relevante por más grave que pudiera ser fuera de consideración para elaborar nuestros textos. Es más, está motivación nos impulsó hacia una búsqueda incansable en pos de poder reconstruir en detalle todo el período desde la documentación original.

Si bien la posibilidad de consultar estos fondos documentales fue algo sumamente positivo para la investigación, también constituyó una de las principales dificultades. Inicialmente no era fácil cuantificar la inmensidad del trabajo por realizar ni evidenciar cuál podría ser el punto de llegada final. Ninguno de nosotros pudo captar en esos momentos preliminares la cantidad, relevancia y sensibilidad del material en cuestión. En primer lugar, hemos necesitado discernir qué materiales eran importantes para lo que estábamos reconstruyendo en medio de una masa inmensa de documentación repartida en diferentes ciudades, instituciones, estantes, cajas y carpetas, y sin contar con ningún mapa previo.

Nadie había entrado en ese bosque documental, a no ser por la Dra. Guadalupe Morad, quien silenciosamente desde 2013 había comenzado a ordenar toda la documentación, aunque sin la posibilidad de leer o estudiar todo el material existente. Gracias a su conocimiento, generosidad y sus valiosas indicaciones, pudimos avanzar en medio de la masa documental. Su ayuda fue para nosotros una guía invalorable sin la cual difícilmente habríamos podido llevar a buen término este trabajo. Primero debimos comprender desde la documentación qué había ocurrido durante estos años y cómo se había dado en los diversos momentos. Era una larga y compleja película con múltiples actores dispersa en miles de fotos. Solo entonces pudimos enfrentar el desafío de escribir el ciclo completo de las autoridades de la Iglesia frente al terrorismo de Estado que, como contrapartida, muestra también el ciclo de la Junta Militar frente a la Iglesia católica.

El estudio de los archivos no es sencillo. No se trata de abrir un cajón y encontrar los papeles secretos que revelan integradamente todo. Los documentos no se encuentran en forma ordenada, cronológica o consecutiva; también hay muchos otros documentos sobre temas ajenos. En la búsqueda es más lo irrelevante que lo importante. Cada documento es una pequeña pieza de un gran rompecabezas cuya imagen guía no conocíamos. Esto nos llevó por los

pasillos de laberintos, que muchas veces solo terminaban en calles sin salida, pues no era ese el lugar por donde debíamos buscar. Y así, íbamos siguiendo una pista documental para buscar más información en los distintos fondos documentales. Por ejemplo, si un informe de Laghi hacía referencia a una reunión o a un diálogo con una determinada fecha, etc., realizábamos las búsquedas que conducirían eventualmente a un memorándum sobre dicha reunión o diálogo y allí podríamos ir tejiendo pacientemente la trama, aunque debíamos pasar por búsquedas frustradas y despejar papeles sobre otras cuestiones que nos encontrábamos delante. O bien si la Comisión Ejecutiva de la CEA se reunía o escribía a la Junta Militar, debíamos rastrear qué cursos de acción se tomaban después, por parte de ambos actores.

También seguimos en detalle todas las actas de las reuniones de los obispos en un lapso de casi diez años; ellas brindaban información que nos podía guiar hacia otros documentos que era necesario encontrar, pero también abordaban otros temas o entremezclaban discusiones sobre el Gobierno, con temas del Beagle o de cuestiones pastorales, administrativas o burocráticas del momento. O bien, si Carlos Galán, el entonces secretario de la CEA, había enviado su memo de la Comisión de Enlace al Nuncio, debíamos rastrear ese informe del Nuncio, seguirlo hasta el Vaticano, en donde Cavalli elaboraba un nuevo apunte para el Secretario de Estado, y eventualmente entender sus impresiones y encontrar los cursos de acción en notas, memos, respuestas o apuntes de diálogos que se decidieron, inclusive si había llegado hasta el escritorio del Papa, para poder contar ese evento y los cursos que se seguían tanto en el Vaticano como en la Argentina, y los movimientos que esas decisiones podían desencadenar. De esta forma, armando estos pequeños circuitos, que íbamos entendiendo, era posible insertarlos en el conjunto más grande que íbamos reconstruyendo para tener una comprensión más integral de lo ocurrido.

Aunque inicialmente pensamos que el tratamiento de la CEA y de la Santa Sede debían hacerse por separado, rápidamente nos dimos cuenta de que había una interacción permanente entre ambas instituciones que necesariamente nos llevó a tener que tratar el tema como un gran bloque integrado. Solo un intenso y frecuente trabajo en equipo, y un intercambio de impresiones nos condujo a un camino común que pudiera gestionar en los textos una masa redaccional bien integrada. Esto nos obligó a buscar e interrelacionar la información de los diferentes archivos de la Iglesia y de otras instituciones tanto en la Argentina como en el extranjero.

Notamos que la multiplicidad de actores que producían documentación y la intensidad de los eventos, sobre todo en el período 1976-1977, conducían a una superposición de comunicaciones

a las que rápidamente se agregaba nueva información relevante y así entonces nuevos cursos de acción. Por ejemplo, la masacre de la comunidad de los palotinos (4 de julio de 1976), de los sacerdotes del Chamical (18 de julio de 1976) y del obispo Enrique Angelelli (4 de agosto de 1976) se dieron en el lapso de treinta días. Esta aceleración de los hechos y el solapamiento de las comunicaciones y gestiones fueron también un obstáculo que debimos superar para lograr, al mismo tiempo, ser fieles con lo ocurrido y obtener una redacción clara y con cierta linealidad.

El acceso excepcional a esta documentación inédita de la Iglesia ha significado para el objeto de estudio un avance notable en la tradición de espera de tiempos prolongados. Las comunicaciones se han desarrollado en las últimas décadas con una velocidad sin precedentes, la sensibilidad social sobre la transparencia de las instituciones es un valor del mundo contemporáneo diferente al que podía existir hace cuarenta o cincuenta años y que nos interpela sobre el hecho de esperar tanto tiempo para acceder a la documentación. Muchos acontecimientos de la historia reciente, en particular, debido a su gravedad y a las consecuencias que todavía pueden ejercer en nuestra sociedad, necesitan de un estudio de la documentación que pueda ser accesible sin la necesidad de una larga espera. De esta forma no solo se contribuye a la comprensión de un determinado período histórico, sino que también se evita que esa espera sea vista como un silencio intencionado por ocultar información, o bien que esa falta de documentación contribuya a la formación de una laguna documental que necesariamente se llenará con estudios y publicaciones, como trabajos históricos o periodístico basados en la documentación de la época de otros archivos disponibles, que, de esta forma, tangencialmente, permitirán el conocimiento de los actores relevantes de la época, incluida la Iglesia católica.

4. El aporte historiográfico: abrir nuevos horizontes de investigación, reflexión y discusión

La vinculación entre los procesos y fenómenos de violencia y la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y, en particular, en la Argentina es esencial para entender tanto la historia de la Iglesia como la historia argentina en general. Algunos trabajos sobre la recepción del Concilio Vaticano II se han movido en una comprensión restringida a cuestiones teológico-eclesiales, con poca atención a la realidad de violencia latinoamericana, fundamental también para el desarrollo de su teología. Una parte de la historiografía católica ha sido también excesivamente optimista con la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y *La verdad los hará libres* ha diferenciado en sus contextos y matices las diversas interpretaciones y opciones y sus consecuencias.

Esta obra muestra una realidad concreta más allá de una visión idealizada de la recepción del Concilio II en la Argentina y diferencia con una aguda reflexión los diversos posicionamientos y expresiones al respecto en todos los miembros de la Iglesia. Así se evidencia incluso que sectores importantes del episcopado no pasaron de una aceptación formal de las enseñanzas del concilio, cuando no de un rechazo en los hechos, y que, sin dudas, incidió en la propia idea de la Iglesia que configuró las relaciones con el gobierno *de facto* . La obra cuestiona con rigor histórico en qué medida los obispos argentinos fueron receptivos del Concilio II y cómo esto pudo haber permeado en sus decisiones en relación con el régimen militar. Asimismo, muestra cómo existieron interpretaciones politizadas e inclusive violentas que entendieron que la renovación en el problemático contexto de América Latina debía hacerse a través de la revolución de los grupos armados.

Otros estudios han puesto el acento en los procesos sociopolíticos, e inclusive religiosos, pero sin dar la suficiente atención a la influencia del Concilio II en el cambio de las cosmovisiones e ideas de la época y en los procesos y fenómenos eclesiales que entraron en juego en las transformaciones sociopolíticas. *La verdad los hará libres* (tomos 1 y 2) ha logrado superar esta dicotomía e integrar estos dos componentes fundamentales para la comprensión de la época y sus ideas.

Con todo, la obra también es un aporte para la historia contemporánea de la Argentina. El trabajo ha estudiado excepcionalmente los archivos de la Iglesia más relevantes para este período: la CEA y la Santa Sede, tanto la Nunciatura en Buenos Aires como la Secretaría de Estado, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia y otros dicasterios en el Vaticano. Asimismo, se estudiaron otros fondos documentales de la Iglesia en la Argentina: diócesis, congregaciones religiosas, colegios, organismos, editoriales, colecciones de correspondencia privada, etc. También se han recogido testimonios inéditos de algunos de los principales protagonistas que han hablado por primera vez sobre sus vivencias para esta obra. Del mismo modo, se estudiaron archivos nacionales argentinos, extranjeros y de organismos en favor de los derechos humanos, entre otros. La indagación de estas fuentes es también un aporte ineludible para la historia argentina en general y, en particular, para el tiempo del denominado Proceso de Reorganización Nacional. *La verdad los hará libres* (tomos 1 y 2) nos permite adentrarnos desde la perspectiva del Gobierno de la Junta Militar en sus estrategias, sus luchas internas y la forma a través de la cual llevaron adelante el terrorismo de Estado hasta sus últimas fases, incluida la necesidad de ocultar el pasado desde la antesala del golpe hasta el traspaso democrático. La obra es también una historia de la más trágica y última dictadura militar en la

Argentina. (27)

La verdad los hará libres (tomos 1 y 2) se ha enfrentado con honestidad y audacia, a través de un sólido fundamento histórico-documental, de una aguda reflexión y con un lenguaje de fácil comprensión a los principales interrogantes de la época, evitando caer en las simplificaciones de los relatos ideológicos y de las apologías parciales. Los dos primeros tomos son ya un aporte ineludible para quien quiera conocer de forma integral una de las épocas más complejas y trágicas de la historia de la Iglesia en la Argentina, entre el posconcilio y la violencia, y de nuestra historia argentina en general.

1 . Así se expresaba el entonces presidente de facto Reynaldo Bignone en su respuesta a la carta del episcopado en relación con la necesidad de revisar la actuación de las Fuerzas Armadas durante el denominado Proceso de Reorganización Nacional, carta del presidente de la República Argentina, Reynaldo Bignone, al presidente de la CEA, Juan Carlos Aramburu, 21 de octubre de 1982, ACEA, 56 Gobierno Nacional (caja 377) R. 20028, pág. 2. Véase, Luis Liberti; Federico Tavelli, «El servicio del equipo de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 668-669. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

2 . *Ibid* .

3 . Carta del presidente de la República Argentina, Reynaldo Bignone, al presidente de la CEA, Juan Carlos Aramburu, 21 de octubre de 1982, ACEA, 56 Gobierno Nacional (caja 377) R. 20028, p. 1.

4 . *Ibid* ., p. 2.

5 . Cf. Luciano Alonso, «La “Historia reciente” argentina como forma de Historia actual: emergencia, logros, ¿bloqueos?», *Historiografías: revista de historia y teoría* , nº 15 (2018), pp. 72-92; Marina Franco; Florencia Levín, *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción* , Buenos Aires, Paidós, 2007.

6 . Gabriela Águila, «La Historia Reciente en la Argentina: un balance», *Historiografías* (2012), pp. 62-76. Véase también: Lucía Brienza, *El pasado en discusión. La construcción de relatos e imágenes sobre el pasado reciente en la Argentina (1983-2003)* , Buenos Aires, Prometeo, 2023.

7 . La cita aquí referida se encuentra originalmente en CEA, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz* , declaración de la 104 Asamblea Plenaria, noviembre de 2012, y está reproducida más recientemente en la carta de la Comisión Ejecutiva de la CEA con

ocasión de la publicación de *La verdad los hará libres* y de la presentación «a la Justicia argentina de aquellos documentos hallados [...] que pudieran ayudar a lograr una justicia largamente esperada», Buenos Aires, 3 de febrero de 2023.

8 . Para este tema, véase Ricardo Albelda, «Del Peronismo y antiperonismo al Terrorismo de Estado», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 193 ss. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

9 . Ibid y véase también para una visión integral del período: Felipe Pigna, *Mitos de la historia argentina 5. De la caída de Perón al golpe de Onganía (1955-1966)* , Buenos Aires, Planeta, 2013.

10 . P. 1.

11 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de las tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 292-347.

12 . Cf. Eloy Mealla, Carolina Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 348-420.

13 . Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 421-465.

14 . Cf. Josefina Llach aci, Zulema Ramírez aci, María Laura Roger cdm, Soledad Urrestarazu mcr, Marcos Vanzini, «Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 571-633. Josefina Llach aci; Zulema Ramírez aci; María Laura Roger cdm; Soledad Urrestarazu mcr; Marcos Vanzini, «Dimensiones, tensiones institucionales, espacios y publicaciones en la vida consagrada», en *Ibid* ., pp. 634-698.

15 . Cf. Fabricio Forcat; Hernán Giudice, «Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 516-570. Véase: José Pablo Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* , Buenos Aires, Castañeda/Guadalupe, 1992.

16 . Véase Juan Manuel Abal Medina, *Conocer a Perón. Destierro y regreso* , Buenos Aires, Planeta, 2023.

17 . Cf. Ricardo Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291.

18 . Cf. Fabricio Forcat; Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación a los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 465-515.

19 . Cf. Guadalupe Morad; Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción

eclesiástica singular», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 224-284. La expresión «prisioneros ocultos» es usada por los delegados de las Fuerzas Armadas, como un eufemismo de los desaparecidos, ante los delegados de los obispos en la 5º reunión de la Comisión de Enlace, en una fecha tan temprana como el 15 de diciembre de 1977, cf. *ibid* ., 218-219.

20 . Para comprender estas concepciones, véase: Cf. Fabricio Forcat; Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación a los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 465-515.

21 . Cf. Luis Liberti; Federico Ripaldi, «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 863-910.

22 . Cf. Guadalupe Morad, «El episcopado argentino entre unidad, colegialidad y diversidad», en L *a verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 832-862. Para el tratamiento de la actuación de la CEA y de la Santa Sede, véase: *La verdad los hará libres* , tomo 2.

23 . Cf. «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 699-786; «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de violencia como seminaristas o sacerdotes», en *ibid* ., pp. 787-832.

24 . Emilio F. Mignone, Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar , Buenos Aires, 1986.

25 . Cf. ACEA, Comisión Permanente Actas 1976-1978, 48º reunión, 17 marzo de 1977, 3ª sesión, pág. 4. Véase Luis Liberti; Federico Tavelli, «Consideraciones conclusivas: las culpas 1982-1983», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 797-799.

26 . Para un panorama historiográfico, véase: Roberto Di Stefano, José Zanca, «Historiografía y teología», en este volumen páginas 48-68.

27 . Para una historia breve, reciente y bien fundada sobre la última dictadura militar, véase: Gabriela Águila, *Historia de la última dictadura militar, Argentina 1976-1983* , Buenos Aires, Siglo XXI, 2023.

CAPÍTULO 2

Saldar las cuentas con la historia

GIANNI LA BELLA - ANDREA RICCARDI

El Papa Francisco denunció en su encíclica *Fratelli tutti* la crisis de la conciencia histórica, un proceso que no solo implica la pérdida de memoria por parte de los pueblos, sino también la erosión de los cimientos sobre los que se construye el futuro. El presente domina y esto aumenta de forma desproporcionada e invade la vida pública y privada y apaga el deseo de construir un futuro mejor. El Concilio Vaticano II recordó el valor de la dimensión histórica, a tal punto que la palabra *historia* aparece en los textos conciliares 63. El cristianismo,

en efecto, vive en la historia, como enseñaba el teólogo conciliar padre Marie-Dominique Chenu, y debe saldar las cuentas con la historia. (1)

La Iglesia tiene que llevar a cabo un gran cambio, tanto cultural como de perspectiva. El miedo a la historia —recordado por el historiador de las religiones Mircea Eliade— recorre todas las instituciones y comunidades. No es solo el miedo a sus propias responsabilidades históricas, sino a enfrentarse a la complejidad del tiempo, a la diversidad de situaciones, a la multiplicidad de actores. Sin embargo, no se puede vivir el futuro sin confrontarse con la historia. No se trata de una historia «justiciera», pues su tarea no es la de un tribunal de justicia. Según la lección del historiador francés Marc Bloch, fallecido en la segunda guerra mundial, la historia debe tener la capacidad de comprender. Comprender no significa justificar, sino volver a recorrer los caminos del pasado para sacar del olvido y de los paradigmas transmitidos a lo largo del tiempo al mundo.

Comprender. Ese fue precisamente el empeño de la Conferencia Episcopal Argentina, con la colaboración de organismos de la Santa Sede, que encomendó a un grupo de historiadores para que estudiaran una masa documental impresionante y relevaran testimonios orales ante no conocidos. El resultado es esta imponente obra en tres volúmenes, *La verdad los hará libres* , editada por un grupo de estudiosos de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, coordinados por Carlos María Galli, Juan Guillermo Durán, Luis Oscar Liberti svd y Federico Tavelli, y en la que también han colaborado diversos organismos de la Santa Sede.

Es una obra de la que surge una Iglesia más amiga de la historia, aunque esta sea dolorosa, sobre todo para las víctimas. Pone a disposición de historiadores y lectores un vasto material que permite comprender mejor un período oscuro de la historia argentina. Más allá del valor humano de los hechos narrados, que no pueden dejar indiferentes a quienes los vivieron, los tres volúmenes marcan —a nuestro juicio— un punto de inflexión en la historiografía del catolicismo argentino y en la historia de la Iglesia latinoamericana. De hecho, estos importantes elementos documentales e interpretativos ayudan a comprender mejor una de las épocas más dramáticas de la historia del continente: la de la llamada «contrainsurgencia» y de la «noche de la democracia».

1. Un punto de inflexión en la historiografía del catolicismo argentino y en la historia de la Iglesia latinoamericana

La investigación sobre fondos documentales accesibles por primera vez ha permitido captar la realidad social y eclesial argentina de la segunda mitad del siglo XX bajo una luz diferente. Y esto podría conducir, según los contextos nacionales propios, a recorrer las fases

históricas dramáticamente similares de otros países: pensemos en Chile durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990), en el Paraguay de Alfredo Stroessner (1954-1989), en el Uruguay que lidió con el régimen iniciado por Juan María Bordaberry (1973-1985), en el Brasil de Humberto Castelo Branco (1964-1985), por poner solo algunos ejemplos. Se trata de países en los que la Iglesia ha tenido un importante peso social y cultural y en los que ha desempeñado un papel nada secundario en la escena pública. Se podría inaugurar así una nueva etapa de estudios sobre la historia del catolicismo latinoamericano que ayudaría a comprender las múltiples implicaciones, las razones profundas y los efectos de la militarización que, si bien representó una constante en la historia de América Latina a lo largo de todo el siglo, alcanzó su punto álgido en la década de 1970, años en los que los regímenes militares afectaron a más del 85% de la población del continente.

Con esta monumental reconstrucción historiográfica, la Conferencia Episcopal Argentina pretende contribuir, a través de un riguroso esclarecimiento, a la comprensión de lo sucedido en aquellos años, llevando a buen puerto el compromiso que había asumido en 2012. Entonces, los obispos argentinos decidieron promover un estudio, lo más completo posible, sobre los dramáticos acontecimientos de los años setenta. Esta iniciativa fue precedida por una serie de discursos públicos en los que llamaban al perdón y a la reconciliación: desde el documento *Iglesia y comunidad nacional* (1981), hasta *Camino de reconciliación* (1982) y *Dios, el hombre y la conciencia* (1983), en los que se profundizó en posteriores pronunciamientos en 1996, 2000 y 2005.

En la encíclica citada, el Papa Francisco escribe que la paz «es un trabajo paciente que busca la verdad y la justicia, que honra la memoria de las víctimas y que se abre, paso a paso, a una esperanza común, más fuerte que la venganza». (2) Junto con el «deber de la memoria», los autores reivindican la necesidad de un «deber de la historia». La memoria de las personas encuentra en el ejercicio de la historia una acogida, pero también —si es posible— una oportunidad de reconciliación.

Con esta obra —cuya responsabilidad corresponde a sus autores—, la Iglesia argentina reafirma el valor de la historia y de la memoria: esta no surge de la nada, sino que tiene una historia que, por más dolorosa que sea, representa el impulso hacia un futuro mejor. La falta de dimensión histórica ha llevado a la incapacidad general para comprender los hechos, más allá de las emociones, dejándose dominar tal vez por recuerdos artificiosamente construidos o falsificados.

2. «¡La Iglesia no le teme a la historia!»

Hoy en día es fácil caer en la tentación de pasar página diciendo

que ya hace mucho tiempo que sucedió y que hay que mirar hacia adelante. No, ¡por Dios! Sin memoria nunca se puede avanzar, sin una memoria íntegra y luminosa no se evoluciona. [...] No me refiero solo a la memoria de los horrores, sino también al recuerdo de quienes, en medio de un contexto envenenado y corrupto, fueron capaces de recuperar su dignidad y con pequeños o grandes gestos optaron por la solidaridad, el perdón, la fraternidad. Es muy sano hacer memoria del bien. (3)

Son palabras del Papa Francisco que, con una decisión sin precedentes, ha querido poner a disposición de la jerarquía argentina los fondos custodiados en el Vaticano: de la Secretaría de Estado, del Consejo de Asuntos Públicos de la Iglesia y de la Nunciatura Apostólica en Buenos Aires, relativos a los años 1966 a 1983, haciendo así posible esta obra. Son años en los que la Iglesia argentina se vio envuelta en la espiral de la violencia y el terrorismo de Estado.

El 4 de marzo de 2019, con ocasión de la apertura de los archivos relativos al pontificado de Pío XII, Francisco dijo: «La Iglesia no le teme a la historia, sino que la ama, y le gustaría amarla más y mejor, ¡como la ama Dios! Por eso, con la misma confianza de mis predecesores, abro y confío este patrimonio documental a los investigadores». (4) Con estas palabras, el Papa Bergoglio se hace eco del mensaje de León XII en la inauguración del Archivo Secreto Vaticano: la Iglesia no tiene miedo a la historia.

La decisión de autorizar la digitalización de los fondos relativos al período de la dictadura militar argentina, conservados en el Vaticano, representa —para las costumbres de la Santa Sede— un hecho considerable. Esta decisión, de hecho, ha revelado una vez más el deseo del Papa de contribuir a acelerar los tiempos de una mayor «reconciliación» entre la Iglesia y la historia. Francisco ha vuelto a abordar en varias ocasiones el tema de la relación entre Iglesia e historia, considerándolo esencial para el propio catolicismo. Ha equiparado el conocimiento histórico con la «ingeniería de puentes», que hace posible relaciones fructíferas entre personas, culturas y mundos, una herramienta indispensable para la paz.

Las investigaciones presentadas en estos dos volúmenes están animadas por este espíritu: sustentadas en la profesionalidad y la honestidad intelectual, abordan las vicisitudes y contradicciones de la Iglesia católica en los años del llamado Proceso de Reorganización Nacional, con la intención de revisar en profundidad y quizás exhaustivamente lo sucedido entre 1966 y 1983.

3. Diferentes perspectivas para escribir una historia común

Los tres volúmenes ofrecen una explicación a varias voces de los hechos desde diferentes perspectivas, revelando lo saludable que fue optar por un enfoque interdisciplinario capaz de superar la yuxtaposición de saberes. Esta valiosa obra colectiva, en la que han participado decenas de estudiosos, se ha desarrollado en torno al trabajo en equipo, fruto de la colaboración entre diferentes perspectivas disciplinarias y metodologías de investigación.

Al redactar sus ensayos, los autores tuvieron muy en cuenta lo que escribe el historiador francés Henri-Irénée Marrou: es precisamente en el intento de expresarse como el conocimiento se vuelve más preciso y profundo. En efecto, afirma: «Si la verdad, toda ella hecha de matices, se alcanza mediante la coordinación minuciosa y compleja de mil elementos diferentes, […] ¡qué dominio del arte de escribir, qué ligereza de pluma, qué rigor de expresión serán necesarios para presentar el conocimiento histórico en una expresión auténtica y válida que lo comunique sin traicionarlo!». (5) Y el historiador polaco Bronislaw Geremek llega a afirmar que la historia es una mezcla de ciencia y poesía.

Esta «historia del tiempo presente» ha recurrido, además de a las fuentes ya indicadas, a varios archivos públicos y privados, entre ellos el de la Asamblea Permanente por los Derechos humanos (APDH), el del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y el del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), y archivos de diócesis y de numerosas congregaciones religiosas masculinas y femeninas, pero también ha recogido preciosos testimonios orales inéditos de la época y de obras literarias y filmográficas (*La historia oficial* , 1985; *La noche de los lápices* , 1986; *Garage Olimpo* , 1999).

La riqueza de las fuentes y la seriedad de los estudiosos han evitado tentaciones apologéticas, institucionales o confesionales. Una extensa introducción documental histórico-narrativa de Carlos María Galli —a la cual remitimos al lector — traza con claridad científica los antecedentes, anclajes y contextos historiográficos que han guiado este trabajo y a los que los autores de esta investigación han tratado de ser fieles.

Hasta ahora, la historiografía producida en torno a este delicado tema de la historia argentina contemporánea se ha inspirado a menudo en pulsiones políticas, más polémicas que críticas, generando una fuerte polarización que ha visto a los historiadores en las barricadas de una historiografía militante de uno u otro bando. Entre una historiografía impregnada de un afán por proteger a toda costa la institución eclesiástica y otra que cree que solo es válida la crítica en todo momento, estos volúmenes demuestran que es posible —como enseña Marc Bloch— simplemente comprender.

Henri-Irénée Marrou, en su ensayo *El conocimiento histórico* , escrito en 1954, temiendo una deriva subjetivista de la historia, escribía que la historia se hace con documentos: es el primer y fundamental imperativo del trabajo del historiador. Y es un imperativo que debe interactuar con la persona que ejerce esta profesión, con sus sentimientos y su personalidad: «La validez del conocimiento histórico —escribía Marrou— está en función directa de la riqueza interior, de la inteligencia y de las dotes espirituales del historiador que lo ha elaborado». (6) Si el historiador quiere realmente comprender lo que estudia, debe crear un vínculo de amistad con el objeto de su trabajo. El historiador francés define esta «virtud» como simpatía o amistad. El trabajo del historiador se traduce en el arte de dejar hablar a los documentos, leerlos en paralelo, escucharlos pacientemente, extraer de ellos sugerencias como se haría con un amigo. También se deben escuchar —y esto no es para nada secundario— las voces de los testigos. Este es el modo que este equipo de historiadores ha elegido para llevar a cabo esta «investigación necesaria, pendiente y novedosa» sobre la Iglesia y la Argentina contemporánea, queriendo *in primis* «escuchar la voz de los archivos».

El mundo argentino está marcado por una compleja y conflictiva relación entre historia y memoria. Desde la década de 1990, tanto en el ámbito público como en el privado, coexisten «políticas de la memoria y del olvido», las primeras destinadas a petrificar el pasado y las segundas a «remover la violencia y borrar viejas heridas». (7) Finalmente, no han faltado, sobre todo en los últimos años, intentos de revisionismo histórico arbitrario que buscan redimensionar en forma limitante el fenómeno de los desaparecidos, reduciéndolo a ser la consecuencia de un crimen común o equiparable a los crímenes de los grupos de guerrilla terrorista, sin distinguir la gravedad cualitativamente superior que significa el terrorismo de Estado. Las páginas de esta inmensa obra, articulada en dos tomos: el primero, *La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* ; y, el segundo, *La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* quieren también arrojar luz sobre esta inversión general de la historia, una regresión que tiende a rehabilitar (aunque sea parcialmente) la dictadura militar.

4. Elementos novedosos para una nueva historiografía

Llama la atención la cantidad de cartas, peticiones, recordatorios, solicitudes dirigidas por miles de personas a la Conferencia Episcopal Argentina, a la Nunciatura en Buenos Aires o a la Santa Sede: prueba de la inmensa expectativa de todos los niveles sociales en relación a la Iglesia católica, percibida como el único organismo humanitario e institucional que «no es hostil e indiferente». Muchos se dirigían a la Iglesia porque esperaban ayudar a tantas personas afectadas por una

plaga que dejaba a todos solos, asfixiados por un inmenso dolor. Es un fenómeno nuevo al que asistimos en ese momento: la transformación del Estado, que pasa del papel de garante y defensor de los derechos de todos al de una institución violenta e intimidatoria, insensible a los destinos personales. Un Estado que siembra indiscriminadamente el terror, reintroduciendo —contra toda ley— la práctica de la tortura como herramienta para garantizar la seguridad colectiva.

Recorriendo las páginas de estos dos volúmenes, uno siente ese «descenso a los infiernos» del que habla el escritor argentino Ernesto Sabato, presidente de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas convocada para investigar los crímenes de la dictadura militar, documentada en el informe *Nunca más* . ¿Por qué hacer desaparecer a la víctima, renunciando a la alternativa de una detención incluso prolongada o de la ejecución? ¿Cuál es el fin último de la desaparición, verdadera forma de «tortura blanca»? ¿Cómo se ha llegado a esto en un país de tradición cristiana y cultura extendida, donde la mayoría de los instigadores y autores de los crímenes eran no solo bautizados, sino cristianos practicantes?

Para entender el drama, es necesario empatizar con el dolor y la angustia que provoca la interminable espera de noticias sobre los desaparecidos. La ausencia del cuerpo y la imposibilidad de darle sepultura «tienen efectos devastadores. Las víctimas están condenadas a ser fantasmas, para siempre. […] La desaparición mina a toda la comunidad. Impide el proceso de duelo, obstaculiza e inhibe la memoria. La imposibilidad de evaluar el pasado suspende el presente, bloquea el futuro». (8)

La desaparición borra una existencia, como si nunca hubiera existido. Aquí reside, quizás, el rasgo más violento producido al hacer desaparecer a las víctimas. Este asunto da voz al indecible dolor que atravesó el corazón del siglo XX en estas latitudes, que permaneció oculto y olvidado durante mucho tiempo. Permite captar, en un escenario más límpido, transparente y documentado, las motivaciones, el trasfondo cultural, la mentalidad y los condicionamientos que movieron a los distintos actores de la Iglesia argentina: la Conferencia Episcopal, la Nunciatura Apostólica, la Santa Sede, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. También nos permite detectar la experiencia de un pueblo en una coyuntura dramática.

De esta investigación historiográfica focalizada y documentada se desprenden tantos elementos nuevos que hacen de estos dos volúmenes un texto de referencia no solo para la historia argentina. Recorriendo los primeros capítulos, llama la atención el respaldo general que los distintos componentes de la sociedad argentina, incluida la jerarquía católica, dan al golpe de Estado, algunos de forma más ardiente y convencida, otros de forma más tibia y perpleja.

Curiosamente, el episcopado lo interpreta, más que como un *putsch* o una revolución, casi como un cambio normal de gobierno, convencido de que el golpe no supone una ruptura traumática del orden constitucional.

El caso argentino es paradigmático de una de las paradojas del pensamiento jurídico-político contemporáneo: «la fundamentación legal de una dictadura». (9) Un orden jurídico ficticio fundado en una falsa legalidad, que es necesario comprender en profundidad para entender la lógica de la dictadura. El regreso de los militares a la Casa Rosada, acogido con alivio por tantos componentes de la sociedad argentina con la esperanza de que sean capaces de volver a encarrilar el país, se produce de una manera organizativa e institucional diferente a la del pasado, a través de una junta colegiada. El poder se confía a un órgano, formado por los comandantes de los tres ejércitos: el general Jorge Rafael Videla, el almirante Emilio Eduardo Massera y el comandante Orlando Ramón Agosti.

El Poder Ejecutivo ya no está en manos de un solo general, que de forma monocrática gobierna sin rendir cuentas a nadie. Los militares están firmemente convencidos de que les corresponde a ellos como institución —y no por el carisma de un oficial— resolver los problemas del país. El llamamiento a la unidad de las Fuerzas Armadas apenas cubre las tensiones y hostilidades entre el ejército, la marina y la fuerza aérea. Esto lleva los obispos a elegir al general Videla como interlocutor, tranquilos por el hecho de que sea un «católico en toda regla» y, por lo tanto, más moderado y confiable que los demás.

Videla es quien mejor expresa la esencia del ejército de castas, vinculado a la elite terrateniente, que desprecia las formas democráticas. Es un católico conservador, por ideología y condición económica, expresión de un cristianismo preconciliar que cree en las guerras justas y en la eficacia inquisitorial de la tortura para corregir las desviaciones de la fe. Este perfil de católico devoto se abre paso en el episcopado, especialmente frente al más radical e intransigente Massera. La interlocución con Videla se inscribe en una antigua alianza entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas, una asociación histórica que se encuentra en la base de lo que se ha llamado el mito de la «nación católica», (10) una peculiar visión argentina de las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Los primeros ensayos, que se detienen en los acontecimientos de los años del «terror», de 1976 a 1977, nos ofrecen un corte transversal de la mentalidad y de la cultura teológica de los obispos, llamados a tomar posición frente al golpe de Estado y, al mismo tiempo, a respaldar o no los métodos ilegales del gobierno en su lucha antisubversiva. Se ve su desconcierto y desorientación, pero también

la diversidad de posiciones tomadas, que al final los empuja —al menos en un primer momento— a aceptar la dictadura como «mal menor», demostrando así no estar «a la altura de las circunstancias», como escribe la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina en el prólogo de esta obra.

Sin embargo, Pablo VI, en su discurso al embajador argentino ante la Santa Sede, el 27 de septiembre de 1976, expresó públicamente su opinión sobre lo que estaba ocurriendo en el país. Palabras que no dejan lugar a dudas sobre lo que el pontífice pensaba realmente de la Junta Militar:

A este respecto, como Padre común, no podemos dejar de compartir intensamente el dolor de todos aquellos que han quedado consternados ante los recientes episodios, que han costado la pérdida de valiosas vidas humanas, incluidas las de diversas personalidades eclesiásticas. Hechos estos acaecidos en circunstancias que todavía esperan una explicación adecuada. Al mismo tiempo, deploramos vivamente este aumento de violencia ciega, que en los últimos tiempos ha turbado de manera grave la vida del pueblo argentino. (11)

En Pablo VI se encuentra expresada la opción plena por la democracia, que siempre le ha guiado en la valoración de los acontecimientos históricos del siglo XX. Una visión similar falta en gran parte del clero católico, y no solo en la Argentina. De hecho, en las páginas de la coetánea *Civiltà Cattolica* se habla del régimen del Generalísimo Franco como la realización más cercana del modelo de Estado católico. Pero el Papa Montini es el hombre para quien catolicismo y democracia constituyen un binomio inseparable para la construcción de un mundo humano y pluralista.

Los capítulos de *La verdad los hará libres* : «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», de Guadalupe Morad, y «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos», de Luis Liberti y Federico Ripaldi, ofrecen una detallada visión de la cultura religiosa, la visión política y la concepción de la colegialidad episcopal que caracterizan a los distintos «partidos» en que se dividen los obispos según la descripción que hace el Nuncio en Buenos Aires: moderados, conservadores-intransigentes, muy avanzados. A los obispos les cuesta tomar posición, ya que temen que la Iglesia se convierta en una fuerza política «beligerante frente al gobierno», corriendo el riesgo de parecer «cercana a la izquierda». Una afirmación que revela una concepción de las relaciones con el Estado, y una autoconciencia eclesial, en la que es posible captar la *communis opinio* de un episcopado temeroso de que el fracaso de esta reorganización del país —como teorizan los militares— lo haga caer en manos de movimientos marxistas.

No obstante, no todo el episcopado defiende estas posiciones. Durante la 34ª Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal, se abrieron las primeras grietas en el consenso con los militares, particularmente en lo que se refiere a las prácticas en la denominada «lucha antisubversiva», de la violación de los derechos humanos y de la tortura. Una parte de la jerarquía, encabezada por el obispo de Quilmes, Jorge Novak, invitó a sus colegas a intervenir públicamente, afirmando: «Nosotros sabemos que se está torturando y como cristianos tenemos que saber que si se tortura a un enemigo, nosotros somos la voz de Cristo que tiene que condenar esto». (12) A una grupo de «disidentes convencidos» se suman otros obispos que, aunque con distintos matices, se distancian del régimen eligiendo reaccionar y hacerse cargo de las consecuencias de tales decisiones, como Enrique Angelelli de La Rioja, Miguel Esteban Hesayne de Viedma, Jaime Francisco de Nevares de Neuquén, Alberto Devoto de Goya, Vicente Zazpe de Santa Fe, Carlos Horacio Ponce de León de San Nicolás y Jorge Casaretto de Rafaela, por nombrar a los más conocidos.

A pesar de los temores y la prudencia, que empujaron a la mayoría de los obispos a una posición ambigua, no «a la altura de las circunstancias», los autores destacan que la Conferencia Episcopal Argentina representa «la única instancia» de la época que «alzó su voz», a través de pronunciamientos como *Reflexión cristiana para el pueblo de la patria* (1977) la primera y más contundente intervención pública de la Iglesia sobre la violación de los derechos humanos. Y cuestionan esa imagen acrítica, monolítica y connivente de la Iglesia que ha sido el *leitmotiv* de la historiografía dominante sobre la Argentina de esos años, que tiende a retratar un catolicismo atrincherado en el silencio frente a la furia dictatorial, cómplice de rituales destinados a mezclar el poder con la religión. No se trata de adoptar una posición defensiva, sino de dar cuenta de la complejidad de la historia.

La posibilidad de consultar los archivos de la época ha sido, en este sentido, decisiva. Siempre hemos estado convencidos de que la lentitud en la apertura del Archivo Apostólico Vaticano, debida también a razones técnicas, no ha favorecido la posibilidad de una escritura detallada de la historia de la Iglesia.

Gracias a este amplio trabajo historiográfico, algunas figuras clave del complejo mosaico de personajes que poblaron la historia de aquellos años surgen bajo una luz diferente, como el jesuita Fiorello Cavalli, experto en asuntos latinoamericanos en el Vaticano durante décadas, consejero de confianza del Secretario de Estado, el cardenal Jean-Marie Villot, que tuvo un papel para nada despreciable en la determinación de la orientación del Vaticano con respecto a la Argentina, o el cardenal Eduardo Pironio, consejero político del Papa,

que a menudo recurría a él, y que presionó a la Santa Sede para que adoptara una actitud más firme y decidida frente a la dictadura, especialmente tras el asesinato de los padres palotinos irlandeses, masacrados en la iglesia de San Patricio del barrio de Belgrano de Buenos Aires la mañana del 4 de julio de 1976.

El Nuncio Apostólico Pío Laghi, durante décadas en el centro de la «leyenda negra» que lo retrató como una suerte de «verdugo», ha sido acusado de muchas cosas: de haber visitado en secreto a un preso político en el ingenio Nueva Baviera, en la zona de Tucumán; de haber sido íntimo amigo de Massera, tanto que jugaba al tenis con él una vez a la semana; de haber fingido no ver lo que estaba ocurriendo en el país y de haber dado credibilidad al régimen. En realidad, Laghi, después de su llegada, tras un breve momento de expectativa positiva, de estar convencido de que si caía Videla la situación empeoraría aún más, desarrolló una sincera aversión personal hacia el régimen criminal. Era un sentimiento coherente con la formación del nuncio, natural de la diócesis de Faenza, ciudad de la Romaña de tradición democrática y antifascista, amigo del cardenal Achille Silvestrini.

Laghi se esforzó por la renovación del episcopado en sentido conciliar. Los documentos muestran cómo trabajó para informar puntualmente a la Santa Sede de lo que estaba ocurriendo en la Argentina, cuestionando la metodología utilizada por las fuerzas represivas, movilizándose para facilitar la salida del país de muchos perseguidos políticos, y también ayudando al episcopado, con una presión delicada pero firme, a asumir sus responsabilidades, incluso frente a la instrumentalización de la religión, acentuada como apoyo al nuevo gobierno (al menos en los primeros tiempos). La aversión del ejército hacia el Nuncio condujo al gobierno de Videla a tender una red de inteligencia entorno a él y a intentar enturbiar las relaciones entre él y los obispos. Laghi era percibido por el régimen como una amenaza para la estabilidad del gobierno. Las conversaciones del Nuncio con Massera y el ministro del Interior, Albano Harguindeguy, acordadas con los superiores romanos, solo tenían un objetivo: buscar soluciones sobre el destino de los numerosos desaparecidos.

Es preciso hacer una rápida mención sobre la actitud y las posiciones adoptadas, primero por Pablo VI y luego por Juan Pablo II. Ambos están atentos a los valores de la democracia y de los derechos humanos, conscientes de las responsabilidades de la Iglesia. Con registros diferentes, instan al episcopado a asumir sus responsabilidades, a tomar una «posición pública» en lugar de continuar con la opción de un diálogo «no oficial y confidencial» que, en cambio, cultiva el episcopado argentino a través de la Comisión de Enlace con la esperanza de influir en las decisiones de la Junta Militar.

No pocos han señalado que Wojtyla condenó tarde la masacre

argentina, más de un año después de su elección. Varios factores contribuyeron a su dilación, en primer lugar, la actitud de gran parte del episcopado, que seguía vacilando ante la hipótesis de romper con el régimen, a pesar de la creciente notoriedad de los crímenes cometidos por los militares. Son interesantes, a este respecto, las consideraciones sobre los efectos causados por el famoso Ángelus pronunciado por el Papa el 28 de octubre de 1979, a propósito del «drama de las personas perdidas o desaparecidas», acogido por la Junta Militar con «desconcierto y disgusto». El arzobispo Francisco Primatesta corrió a Roma para explicar a Agostino Casaroli que el Papa había dado, quizás ingenuamente, «un paso en falso».

El Vicariato Castrense, sobre todo en los años en que fue dirigido por los obispos Adolfo Servando Tortolo (1975-1982) y José Miguel Medina (1982-1990), adquirió el perfil de una especie de capellanía de la nación, con una autonomía sin precedentes y relaciones directas con los militares, y con posturas no siempre en sintonía con el resto de los colegas obispos. Así asumió el papel de guardián del vínculo entre Dios, la patria y la familia, del que hacen alarde los militares. El Ejército, como es sabido, concedía un papel muy importante a los capellanes, con el fin de revigorizar la mística de la «lucha antisubversiva». Los sacerdotes incorporados a las Fuerzas Armadas estaban sujetos a los reglamentos castrenses y a la autoridad de los comandantes. La «guerra antisubversiva» se revistió de instancias religiosas, llegando incluso a legitimar las violaciones cometidas contra la dignidad de la persona humana, como *extrema ratio* para contrarrestar a los «impíos». La «lucha contra la guerrilla» se presentaba como una causa cristiana, en la que los ideales de la Iglesia y de las Fuerzas Armadas coexistían armoniosamente.

Se trata de páginas que enriquecen con nuevas perspectivas una serie de acontecimientos cruciales: el asesinato del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli, abiertamente crítico con el gobierno. Considerado por muchos hermanos como excesivamente comprometido con las cuestiones sociales, cuando fue asesinado en circunstancias poco claras una parte del episcopado se niega a creer que hubiera sido asesinado. O la historia del padre Carlos Mugica, mártir de las villas miserias, asesinado en mayo de 1974: un asesinato cuyas circunstancias saltan a la vista.

Hay páginas que nos permiten penetrar en la dinámica interna de la Conferencia Episcopal, en los mecanismos de funcionamiento, en los procesos de toma de decisiones y en las formas de interrelación de los obispos con la Santa Sede y el Nuncio.

En 1966, el acuerdo firmado entre el Gobierno y la Santa Sede había emancipado a la Iglesia argentina de la sumisión a las injerencias arbitrarias de la antigua institución del «patronato»,

aunque los militares hubieran querido mantener el control sobre la Iglesia a su manera. Fue precisamente en esos años cuando se produjo en la Argentina la recepción del Concilio Vaticano II, que llegó directamente a las bases, al clero, a los laicos, a los religiosos. De estos estudios se desprende que el momento de quiebre entre la Iglesia y el régimen militar se produce a raíz de la muerte del obispo Angelelli, que conmociona a la opinión pública argentina e internacional.

Son muchas las sugerencias que se desprenden de este monumental trabajo que merecerían una atenta consideración, especialmente en lo que se refiere a 1982 y 1983, los años de «las culpas», que permiten vislumbrar el arduo camino hacia el reconocimiento de las propias responsabilidades, pero también el apoyo a la democracia reencontrada.

5. Una violencia indescriptible

Durante la llamada Reorganización Nacional, Argentina vivió tensiones, enfrentamientos armados e inseguridad social. Terrorismo de Estado, guerrilla, masacres, secuestros, torturas y desaparecidos son algunos de los aspectos de la violencia que domina el país. Estudiar la violencia no puede limitarse a una mera operación contable, destinada a «dar cuenta de sus causas», sino que requiere comprender su génesis y sus efectos a largo plazo. En la Argentina de aquellos años, la violencia era un rasgo característico de la vida de la sociedad. El estudio de la violencia es un campo frecuentado por sociólogos, antropólogos, politólogos, pero poco por historiadores. En el período entre los años sesenta y setenta, ha fascinado a muchos, y no solo en la Argentina, revistiéndose de moralidad y cierto idealismo.

Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon predican la violencia como instrumento de liberación colectiva y desalienación individual. Herbert Marcuse escribe que la violencia es un derecho histórico gracias al cual podrán disminuir el dolor, la miseria y la injusticia. El IRA en Irlanda del Norte y ETA en el País Vasco utilizan la violencia. En Italia, se impone el terrorismo de las Brigadas Rojas. En los Estados Unidos, el sueño pacifista de Martin Luther King se desvanece en favor de los Panteras Negras. El siglo XX conoció una violencia de proporciones desconocidas hasta entonces, convirtiéndose con mucho en el siglo más sangriento de la historia moderna, produciendo un nuevo tipo de violencia, la de las masas, de la que el Estado es el promotor y organizador.

La violencia es el denominador común de numerosos pasajes de la historia latinoamericana. Son bien conocidas las razones históricas, sociales y económicas que transformaron América Latina desde mediados de los años sesenta en el continente «ardiente». Durante treinta años, esta parte del mundo se ve azotada por una especie de guerra civil ideológica. La violencia política es una nota dominante de

este largo período histórico. Se vuelve revolucionaria en nombre del pueblo y de la justicia social y, al mismo tiempo, contrarrevolucionaria en nombre de la defensa del Occidente cristiano. Es en el marco de esta borrachera global donde hay que situar el caso argentino, donde la violencia es practicada —tanto por el Estado como por los movimientos guerrilleros— como herramienta de aniquilación del otro, marcando profundamente la existencia de miles de personas.

La violencia ha distorsionado el perfil y la finalidad de las instituciones, hasta llegar a las formas más extremas de desprecio por la vida. El terror se convierte en el compañero habitual de la vida cotidiana. El problema del recurso a la violencia no es nuevo en el pensamiento cristiano, pero a fines de la década de 1960, en América Latina y Argentina, se presenta en formas vastas e inéditas, asumiendo un rostro redentor y purificador en la cultura católica. Fueron muchos los católicos que se adhirieron a los movimientos guerrilleros, señalando a la revolución como una de las formas de ejercer el amor al prójimo. En aquellos años, prestigiosos teólogos defendían en sus escritos la posibilidad de una conexión legítima entre Evangelio, violencia y revolución, apoyándose en un profetismo milenarista que predicaba la liberación de los hombres *hic et nunc* . Lo que esta visión violenta representó para la cultura católica argentina en las décadas siguientes es una historia aún en parte por escribir.

6. La obsesión por el enemigo interno

El espíritu de cruzada, motivado por la lucha anticomunista, anima la represión de los militares y el terrorismo de Estado. Es una posición ideológica que ya estaba presente, unas décadas antes, en la guerra civil española y en el franquismo, justificando una lucha que se cree en continuidad con las cruzadas católicas contra los enemigos de la fe: ya sean musulmanes, revolucionarios o comunistas.

Convencidas de estar librando una guerra contra un enemigo interno con el que no hay negociación posible, de encarnar el bien, así como sus adversarios encarnan el mal, y de ser por tanto instrumentos de la divina Providencia, las Fuerzas Armadas no se limitan a oponerse a la subversión bajo las formas evidentes de la represión, sino que pretenden erradicarla de raíz, destruir todos los canales de comunicación, en las escuelas, las universidades, las fábricas, los periódicos. ¿Cómo? Minando el Estado de derecho, restringiendo la libertad de prensa y de asociación, ampliando la jurisdicción de los tribunales militares sobre los civiles, restableciendo la pena de muerte. La cultura, el debate, el pluralismo de opiniones se consideran peligrosos.

En la Argentina no hubo detenciones masivas: ni prisiones, ni fusilamientos, ni asesinatos sensacionales. Los militares argentinos no

se comportaron como sus colegas chilenos, que llenaron el estadio nacional de presos políticos tras el golpe, despertando la indignación de la comunidad internacional. Los militares argentinos se sienten cristianos, comprometidos con la defensa de un Estado católico, atacado por un virus extranjero que amenaza con infectar a toda la nación con una enfermedad mortal. Ellos optaron por ejecutar sus crímenes en la clandestinidad

Los militantes de los movimientos subversivos, Montoneros a la cabeza, no son considerados «argentinos» sino secuaces, por así decirlo, de una potencia extranjera, pertenecientes a ese internacionalismo comunista que invade y desestabiliza la nación. Esta visión está conectada con una relectura médica de la historia, que considera al país como presa de un enfrentamiento entre lo «puro» y lo «impuro», lo «enfermo» y lo «sano», lo «perfecto» y lo «carente». Algo similar puede encontrarse también en la ideología nazi. Pero también es un *topos* de las culturas políticas reaccionarias, que tanto espacio dan a la teoría de la conspiración. La cultura del enemigo interno, fruto de la «doctrina de la seguridad nacional», polariza la confrontación política, pero sobre todo priva al adversario (especialmente marxista) de dignidad y ciudadanía. Todo ello conduce a una reconfiguración del catolicismo en versión «étnica»: ser nacional coincide con la auténtica catolicidad del país. Ser argentino y ser católico se convierten en sinónimos, y el anticomunismo en una forma de entender y defender la propia fe.

7. La centralidad de los derechos humanos

En 1977, Jimmy Carter es elegido presidente de los Estados Unidos y su administración, como es sabido, posiciona los derechos humanos en principio rector de la política exterior: la violación de estos derechos fue la razón principal que llevó, a nivel internacional, al aislamiento del régimen dictatorial argentino. En esta etapa, las relaciones interamericanas experimentan un cambio de rumbo radical. Carter pretende reforzar su imagen de heredero de la tradición del idealismo rooseveltiano. La desaparición de numerosos ciudadanos italianos, españoles, alemanes y franceses desencadena una serie de protestas. En Europa y los Estados Unidos, organizaciones de exiliados, como la Comisión Argentina de Derechos Humanos (CADHU) y el Centro de Información y Solidaridad, obtienen el apoyo del cuerpo diplomático, mientras se multiplican las quejas contra los militares en la opinión pública y en diversos parlamentos.

En 1979, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), órgano de la Organización de los Estados Americanos, visita el país y, mucho más allá de las condiciones acordadas con el régimen de Videla, los delegados no se limitan a una inspección superficial, ya que la Argentina es ahora un caso emblemático de la lucha por los

derechos humanos. La Junta Militar se ve obligada a dar su autorización para no exponerse a la condena de la comunidad internacional. Esta visita es decisiva para legitimar, a nivel internacional, la lucha por los derechos humanos, a pesar de que los militares orquestan una campaña para descalificar a las asociaciones humanitarias e intimidar a los familiares de las víctimas, que presentan sus denuncias ante esa Comisión.

A pesar de que los derechos humanos son un tema muy importante para la Iglesia y para Juan Pablo II, el más prestigioso tomista de la Argentina, el rector de la Universidad Católica Octavio Derisi, y con él otros clérigos, toma claramente partido declarando que no ve razón alguna para que una comisión extranjera venga «a examinarnos», dejándose influir por personas que «solo han creado problemas al país». La cuestión de los derechos humanos es un tema tan estrechamente ligado a los acontecimientos y a la cultura del catolicismo argentino de la segunda mitad del siglo XX que merece una investigación específica. De hecho, en ese período, hasta los prelados de mentalidad más abierta lo consideraban un terreno resbaladizo que podía instrumentalizarse con fines políticos. Aquí radica la desconfianza del episcopado argentino hacia el movimiento de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, que llevó a los obispos a negarse a reunirse con los familiares de los desaparecidos. Al fin y al cabo, los derechos humanos eran en los años setenta uno de los elementos más divisivos en el universo cultural y teológico del catolicismo. (13)

8. Ha llegado el momento de una nueva historiografía

Este estudio no es solo una historia institucional de la actuación de los organismos oficiales de la Iglesia, sino también una muestra de la mentalidad y la experiencia religiosa del pueblo cristiano. Se trata de un mundo variado, formado por militantes laicos, obispos, religiosos y religiosas, católicos practicantes y no practicantes, que vivieron en una época trágica, habitada por una multiplicidad de demonios, que hacían de la vida cotidiana y de la práctica creyente algo muy difícil, a veces heroico.

Había, pues, verdadera necesidad de una obra como esta, capaz de atravesar múltiples y diferentes puntos de vista y de ofrecer una contribución decisiva a la evaluación en profundidad de una historiografía establecida.

Tras la elección del Papa Francisco, ha vuelto a cobrar fuerza una historiografía ligeramente crítica, amplificada por los medios de comunicación internacionales. La apertura de los Archivos del Vaticano y de los de la Conferencia Episcopal Argentina ha sido definida por algunos como «el enésimo intento de blanquear una historia vergonzosa… una operación publicitaria que nada tiene que

ver con la búsqueda de la verdad». (14) Pero no ha sido así. Lo demuestra este trabajo, encargado por los propios obispos argentinos, que no es una autodefensa de la Iglesia, porque revela puntualmente sus aspectos de connivencia e incomprensión del drama humano que tuvo lugar en aquellos años.

El historiador y sociólogo francés Émile Poulat afirma con razón: «La Iglesia es un mundo». Y es precisamente con la realidad histórica de ese mundo en el doloroso recorrido de años terribles con lo que esta obra nos pone en contacto. Pero estos tres volúmenes no son solo la historia de la Iglesia argentina. Porque la verdadera historia de la Iglesia nunca es solo historia eclesiástica. Desde la Iglesia y a través de ella podemos ver la historia de la sociedad, decía el historiador italiano Gabriele De Rosa, que ha sido un referente en los estudios sobre el catolicismo. Al estudiar la Iglesia, sus instituciones y sus gentes en una época tan terrible, se ha observado a la sociedad, al pueblo, y a las mujeres y a los hombres que poblaban el país. En definitiva, los tres volúmenes ofrecen una visión transversal de la Argentina de aquellos años.

No hay separación entre la historia de la Iglesia y la historia de la sociedad: las vicisitudes de esta última afectan a la Iglesia, la atraviesan, la impulsan, e incluso la desgarran. Pero la Iglesia (con sus archivos) es también testigo decisivo de esta historia no solo en la cúspide, sino en la sociedad, en las periferias, en las esferas que no parecen hacer historia.

Una obra histórica tiene valor en la medida en que abre el camino a otras investigaciones y a nuevas preguntas. No cabe sino felicitar a los numerosos estudiosos, promotores, organizadores y editores que han participado en esta empresa historiográfica. Esta demuestra cómo la memoria es decisiva, incluso cuando es dolorosa, aunque solo sea para evitar repetir los errores y horrores del pasado, como afirmó Primo Levi, judío italiano que sobrevivió a Auschwitz. Recordar, escribir la historia, es algo que debemos a las víctimas y a sus seres queridos, pero también es la premisa para un futuro diferente y mejor.

1 . Cf. Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* , Torino, Marietti, 1982, p. XXXIV.

2 . Papa Francisco, *Fratelli tutti* , nº 226, disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, consultado el 18 de abril de 2023.

3 . *Ibid* ., nº 249.

4 . Discurso del Papa Francisco a los oficiales del Archivo Secreto Vaticano, 4 de marzo de 2019, disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190304_archivio-segretovaticano.html, consultado el 10 de

abril de 2023.

5 . Henri-Irénée Marrou, *La conoscenza storica* , Il Mulino, Bologna, 1962, p. 289.

6 . Marrou, *La conoscenza storica* , p. 102.

7 . Beata Calandra, *La memoria ostinata* , Carucci, Roma, 2004, p. 21.

8 . Donatella Di Cesare, *Tortura* , Bollati Boringhieri, Torino, 2016, p. 167.

9 . Tiziana Bertaccini, *Le Americhe Latine nel ventesimo secolo* , Feltrinelli, Milano, 2014, p.153.

10 . Cf. Loris Zanatta, La nazione cattolica. Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio , Laterza, Roma-Bari, 2014.

11 . Juan Durán, Luis Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «El dilema del mal menor», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p.133. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

12 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli: «La vigilancia del Estado sobre la pastoral de la Iglesia», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 138-153, 145-146.

13 . Cf. Juan Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, «El Ángelus de los desaparecidos» en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 407-423.

14 . Horacio Verbitsky, *Le ambiguità del Vaticano sulla dittatura argentina* , en «Internazionale», 28 de noviembre de 2016.

CAPÍTULO 3

Historiografía y teología *Reflexiones sobre el marco teórico-metodológico de La verdad los hará libres (tomos 1 y 2)*

ROBERTO DI STEFANO - JOSÉ A. ZANCA

La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983 , tomo 1, expone los resultados de un trabajo de investigación de largo aliento. Por sus aportes a la historia de un período clave está destinada a convertirse, sin duda alguna, en una obra de referencia. Su consulta, en efecto, ha de ser insoslayable a la hora de conocer e interpretar la acción de la Iglesia durante los años que mediaron entre 1966 y 1983. El período que sus autores analizan es, qué duda cabe, el más trágico del siglo XX argentino, a la vez que uno de los que ha generado mayores controversias en cuanto a la acción de la Iglesia católica en la vida pública. En particular, por lo que hace a las posturas que la jerarquía eclesiástica asumió a lo largo de esos años frente a la violencia política y, ante todo, desde luego, en relación con el terrorismo de Estado. La lectura de una obra tan extensa, tan ambiciosa y tan rica en material heurístico nuevo necesariamente dará lugar a multitud de reacciones, tanto por parte

de los estudiosos de la historia del período como de quienes se acercan a ella desde un compromiso religioso o desde su conciencia como ciudadanos.

Las dificultades que habitualmente presenta el estudio de la historia de la Iglesia católica, debido a su enorme diversidad interna, debido incluso a la imposibilidad de definir claramente sus contornos, son mayores al analizar esa época turbulenta, que asistió a la implosión del catolicismo a causa de las muy diferentes interpretaciones de la reforma conciliar. A mediados de la década de 1960, en efecto, enormes cambios tuvieron lugar en el mundo católico argentino: el cierre de los debates del Concilio II y la necesidad de adaptar las reformas al contexto nacional, el acuerdo con la Santa Sede que puso fin al moribundo régimen patronal, la emergencia de sectores radicalizados que cuestionaron desde la fe el orden vigente —a veces apelando a la violencia—, el golpe de Estado «católico» de la Revolución Argentina, la exacerbación de los conflictos políticos y gremiales y la participación activa en ellos de fieles católicos, miembros del clero e incluso obispos… Los ecos de esa implosión no se acallaron del todo durante los años de la última dictadura militar, que buscó, y a menudo obtuvo, el consenso —o al menos el silencio— de la jerarquía para sus políticas neoliberales —con sus secuelas de destrucción del aparato productivo y aumento de la pobreza y de la desocupación— y para la brutal acción represiva, que no perdonó, sino más bien al contrario, a los cristianos —desde laicos hasta obispos— que opusieron resistencia o que simplemente eligieron compartir los padecimientos de los más pobres.

La contribución que los organizadores de la obra nos invitaron a realizar, y que aquí ofrecemos, no pretende abarcar todos los aspectos de este rico trabajo, sino presentar algunas reflexiones que esperamos ayuden a enriquecer la discusión historiográfica. No es nuestra intención intervenir en el debate político sobre eventuales responsabilidades de los católicos y, en particular, de la jerarquía, en los hechos trágicos que se reconstruyen e interpretan. Aun cuando esos aspectos del problema son difíciles de escindir —e incluso de distinguir— de los académicos, nuestra opinión es la opinión de dos historiadores, no de dos ciudadanos. En tanto tales, ofrecemos una crítica, realizada con espíritu positivo, al uso de determinadas categorías y a la pertinencia de determinadas interpretaciones presentes en el texto.

Modestamente, entonces, en las páginas que siguen aportaremos algunas reflexiones sobre la obra. Los primeros cuatro apartados refieren a aspectos teórico-metodológicos y prestan especial atención a los que presenta programáticamente, de manera explícita, la introducción de Carlos Galli a la obra en su conjunto. Esos cuatro

parágrafos solo pueden ser distinguidos analíticamente, puesto que abordan aspectos estrechamente relacionados entre sí. El primero analiza la relación entre historiografía y teología en el estudio del pasado de la Iglesia católica. El segundo, las relaciones entre las llamadas «historiografía confesional» e «historiografía laica». El tercero se detiene en los problemas metodológicos que presenta el objeto de estudio —la Iglesia católica— al ser definido en los términos que propone Galli en la introducción. El cuarto, por último, señala los problemas y desafíos que enfrenta la llamada «historia reciente». Finalmente, ofrecemos nuestras reflexiones en torno a algunos de los aportes que realiza la obra a la historia de la Iglesia durante la última dictadura militar.

1. Historiografía y teología

El texto de Galli se intitula «La historia de la Iglesia: entre la historia y la teología» y se divide en tres capítulos: «Historia: del acontecimiento a la interpretación» (capítulo 1), «Historia y fe. La lectura teológica de la historia» (capítulo 2) e «Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología» (capítulo 3). Los subtítulos reflejan el planteo del autor, quien tras las huellas de pensadores como Hubert Jedin, Joseph Lortz y Roger Aubert se propone «justificar el estatuto científico de la historia de la Iglesia como historia y como teología». (1) Desde esa perspectiva, la teología aporta a la historia de la Iglesia categorías imprescindibles para la cabal comprensión de su objeto de estudio. Dos pasajes, que reproduciremos textualmente, nos ofrecen una síntesis del planteo de Galli al respecto. El primero afirma:

Para conocer la historia de una comunidad es necesario tener una noción relativamente clara de su fisonomía. En el caso de la comunidad cristiana es necesario considerar su identidad religiosa y su misión evangelizadora. Esta comprensión pertenece a la teología, la ciencia que busca entender la fe y las realidades de la fe. La Iglesia requiere ser analizada conforme con lo que ella es y hace, y no sólo según su relación con la sociedad, el Estado y otras instituciones en una situación coyuntural. El historiador debe tener presentes las particularidades de este objeto específico de conocimiento si no quiere reducirlo a una comunidad secular ni analizarlo sólo con parámetros políticos. Si bien muchos historiadores se han dedicado a los aspectos político-religiosos, como las relaciones entre la Iglesia y el Estado, estas cuestiones mixtas no agotan el misterio ni la misión de la Iglesia. (2)

El segundo plantea la necesidad del uso de categorías teológicas en la labor historiográfica:

Pareciera que la distancia [de los historiadores] al empleo de categorías teológicas para entender la realidad [del pasado] es más fruto de un desconocimiento que de un rechazo. Conceptos como

Pueblo de Dios, historia de salvación, misión evangelizadora, opción por los pobres, colegio episcopal, fe popular, fieles cristianos laicos y laicas, derechos de los bautizados, ¿no ayudan a entender la Iglesia en la historia? (3)

Esos pasajes contienen varias afirmaciones que vale la pena distinguir y analizar separadamente, porque no se relacionan necesaria y lógicamente entre sí. La primera es que desconocer la autocomprensión de la Iglesia y su misión religiosa comportaría una operación intelectual reduccionista, una simplificación que haría abstracción de su razón de ser. No nos caben dudas de que esta afirmación es correcta: estudiar a la Iglesia católica como si se tratase de una institución animada meramente por intencionalidades seculares —políticas, económicas, geopolíticas, etcétera— implicaría desconocer el modo en que sus miembros la concibieron en el pasado y la conciben en el presente y constituiría, por lo tanto, un error en el que ningún historiador serio podría incurrir. Ciertamente, hay estudiosos que investigan aspectos «seculares» de las instituciones eclesiásticas del pasado, como por ejemplo su papel en la economía medieval o el rol que desempeñaban las estrategias familiares en el reclutamiento del clero en el siglo XVIII. Pero incluso ellos no pueden perder de vista que esos aspectos «seculares» están indisolublemente asociados a la naturaleza espiritual de las instituciones que estudian. La segunda afirmación se desprende de la anterior: entender la autocomprensión de la Iglesia implica conocer suficientemente las modulaciones de la teología católica en los períodos bajo análisis, lo que tampoco ofrece demasiadas dudas.

Una tercera afirmación, sin embargo, requiere a nuestro juicio ciertas precisiones. Galli considera que comprender «la identidad religiosa y la misión evangelizadora de la Iglesia» implica recurrir a la teología, que es «la ciencia que busca entender la fe y las realidades de la fe». Nosotros creemos que ese conocimiento, por cierto indispensable, no pertenece a la teología, sino a la historia misma: a la historia del pensamiento teológico. El problema implícito que subyace, en definitiva, es si es necesario tener fe para comprender las ideas teológicas de los católicos del pasado, porque la teología, a diferencia de la historia, es una disciplina confesional. Nosotros creemos que la fe no es necesaria para entender —y tener presente en nuestro trabajo — la naturaleza religiosa de la Iglesia, como no es preciso, tampoco, compartir las creencias de los aztecas, los esenios o los egipcios para comprenderlas adecuadamente. No son los teólogos creyentes —¿hay teólogos no creyentes?— quienes han de aportar elementos de juicio relevantes para la historiografía, sino los historiadores de la teología (sean teólogos o no, tengan fe o no). La obra de Carlo Ginzburg, por no dar más que un ejemplo entre tantos otros de pareja elocuencia,

muestra que no es necesario ser creyente para ser un gran conocedor de la historia de las ideas teológicas de la Edad Moderna. Los teólogos pueden aportarles a los historiadores ricos conocimientos, pero siempre y cuando posean *sensibilidad histórica* , es decir, siempre y cuando no crean que los saberes de la teología son atemporales y tengan, en cambio, consciencia de la otredad del pasado y de las maneras de sentir y pensar de quienes vivieron en ese pasado. En síntesis: para abordar seriamente la historia de la Iglesia no se necesita sino poseer los conocimientos históricos necesarios, que por supuesto incluyen la historia de la teología. (4)

Una cuarta afirmación de Galli, vinculada estrechamente a la anterior, refiere a la utilidad del uso de categorías teológicas para el estudio del pasado de la Iglesia católica. Para fijar nuestra posición en relación con este punto, a la luz de cuanto venimos argumentando, conviene que distingamos entre categorías analíticas y conceptos históricos. Galli enumera una serie de conceptos históricos —«Pueblo de Dios, historia de salvación, misión evangelizadora, opción por los pobres, colegio episcopal, fe popular, fieles cristianos laicos y laicas, derechos de los bautizados»— y afirma, mediante una pregunta retórica, su utilidad para los historiadores en cuanto categorías analíticas. Creemos al respecto que al historiador no le sirven las categorías teológicas cuando son concebidas como atemporales, sino la historia conceptual de lo teológico. La historia no puede admitir que categorías actuales de la teología sean proyectadas hacia el pasado como si fuesen verdades inmutables, aplicables a todo espacio y a todo tiempo. Ni la historia de la Iglesia puede admitir que la teología defina su principal objeto de estudio —la Iglesia—, porque equivaldría a convertirse en una *ancilla theologiae* . Pero ello no implica de ninguna manera incurrir en la operación simplificadora de considerar a la Iglesia como una «mera institución secular», obviando su naturaleza religiosa y su teología. (5) El historiador del siglo XVI que se niega a usar como categoría analítica el concepto histórico «opción por los pobres» no lo hace porque considere a la Iglesia como una mera organización política, ni porque esté animado por otras miradas parejamente «reductivistas»: lo hace porque ese concepto vio la luz en la segunda mitad del siglo XX y puede ser muy útil para comprender la praxis pastoral y la reflexión teológica de los sacerdotes del Tercer Mundo —por ejemplo—, pero no para entender a los cristianos del siglo XVI. Para comprenderlos a estos, por el contrario, necesita conocer los conceptos teológicos que manejaban, que no pueden escindirse del contexto histórico-cultural en que fueron elaborados. Los católicos del siglo XVII veían a los pobres de manera muy distinta a los teólogos posconciliares: difícilmente la «caridad» cristiana de la Edad Moderna pueda ser asimilada a la «opción por los

pobres» del siglo XX, principalmente por el hecho de que la sociedad antigua se veía idealmente como una comunidad estructurada por jerarquías naturales y la contemporánea como una comunidad estructurada por clases sociales. El historiador puede tener correctamente presente la dimensión específicamente religiosa de la Iglesia sin ninguna necesidad de usar expresiones que, como esta, son anacrónicas fuera del contexto en que fueron acuñadas.

Todas estas consideraciones no implican ningún juicio peyorativo con respecto a la teología; no comportan negar su carácter científico ni descalificarla como «irracional». Buscan, simplemente, poner a buen resguardo, en la medida de lo posible, la especificidad de la historia —y de la historia de la Iglesia— como disciplina y la otredad del pasado respecto de cualquier anacronismo. Teólogos e historiadores tienen mucho que ganar con el diálogo interdisciplinario, siempre y cuando ambos respeten esa otredad (lo que a los teólogos les cuesta más que a los historiadores, por «deformación profesional»). El conocimiento de esa otredad histórica es previo, lógica e incluso cronológicamente, al momento de la interpretación teológica. Por eso el documento *Memoria y reconciliación* , de la Comisión Teológica Internacional (CTI), al fundamentar el pedido de perdón de la Iglesia que Juan Pablo II enunció en el jubileo de 2000, afirma que solo después de haber realizado un «juicio histórico riguroso» puede el cristiano valorar los hechos desde el punto de vista teológico. (6) Pareciera que el documento habla de una valoración posterior, no de una valoración que se realiza *durante* la lectura histórica y mediante el uso de categorías teológicas actuales consideradas erróneamente atemporales. Ello queda claro cuando, al referirse a la acción inquisitorial, Juan Pablo II dice:

El Magisterio eclesial no puede evidentemente proponerse la realización de un acto de naturaleza ética, como es la petición de perdón, sin haberse informado previamente de un modo exacto acerca de la situación de aquel tiempo. Ni siquiera puede tampoco apoyarse en las imágenes del pasado transmitidas por la opinión pública, pues se encuentran a menudo sobrecargadas por una emotividad pasional que impide una diagnosis serena y objetiva… *Esa es la razón por la que el primer paso debe consistir en interrogar a los historiadores, a los cuales no se les pide un juicio de naturaleza ética, que rebasaría el ámbito de sus competencias* , sino que ofrezcan su ayuda para la reconstrucción más precisa posible de los acontecimientos, de las costumbres, de las mentalidades de entonces, a la luz del contexto histórico de la época. (7)

Según interpretamos, el texto afirma que los historiadores actúan antes y los teólogos actúan después. Después lógicamente y quizá, también, después cronológicamente. Lo que propone Galli no es lo

mismo. Como toda interpretación, dice, la historia de la Iglesia, tras realizar «un juicio histórico riguroso» del pasado, debe incluir un momento «judicativo» que consiste en una «valoración teológico-moral de los hechos». El criterio de verdad para realizar esa valoración sería la conformidad o disconformidad con el Evangelio de cuanto ha sido dicho o realizado en el pasado. (8) Pero el documento *Memoria y reconciliación* exime a los historiadores de realizar «un juicio de naturaleza ética». La tarea del historiador no es juzgar moralmente a los hombres y mujeres del pasado, sino ofrecer la explicación más plausible de cuanto ocurrió —lo que no implica justificarlos—. Desde luego, el historiador es además un ser humano y un ciudadano, quizá también un creyente, animado por valores e ideas que le impiden considerar con indiferencia hechos aberrantes, como puede serlo, por ejemplo, la tortura. Respetar la otredad del pasado y a la vez traducirlo de manera comprensible a los hombres y las mujeres del presente representa un ejercicio intelectual complejo, un sendero que siempre se transita en delicado e inestable equilibrio. El respeto de esa otredad implica tomar todos los recaudos necesarios para evitar el riesgo —siempre al acecho— del anacronismo. La labor del historiador puede ofrecer los conocimientos para que el teólogo realice su «valoración teológico-moral» sin proyectar hacia el pasado valores del presente. En ese sentido, el criterio de conformidad o disconformidad con el Evangelio a la luz del cual, según Galli, el teólogo y el «historiador cristiano» juzgan a los hombres y las mujeres del pasado pone el problema de que el Evangelio ha sido interpretado de maneras muy distintas en diferentes contextos históricos y culturales. Para los cristianos del siglo XVII era perfectamente conforme con el Evangelio torturar a los sospechosos de herejía y quemar brujas.

La historia de la Iglesia y del catolicismo, en sí misma, no necesita el «después» teológico para ser inteligible. Pero ello no implica desconocer la dimensión religiosa de su objeto de estudio, ni despreciar a la teología en tanto supuesta expresión de «un fideísmo irracional». El historiador bien puede ver en la teología «una forma de pensar racional en un horizonte distinto» sin necesitarla, sin embargo, para realizar su labor. (9) Lo mismo ocurre, es de suponerse, en la relación entre la teología y otras disciplinas científicas: los avances de la biología pueden aportar un rico material de reflexión a los teólogos, lo que no significa que la teología sea necesaria en la investigación biológica. Ni parece que los teólogos tengan aportes que ofrecer al estudio de la historia genética de los primates, pero sí al revés. (10) Lo que el historiador necesita del teólogo es que lo ayude a reconstruir la historia conceptual de lo religioso, de lo teológico, para lo cual, más que un teólogo, se requiere un experto en historia de la teología, sea teólogo o no.

2. Historiografía «laica» e historiografía «confesional»

Otra cuestión que deseamos abordar es la distinción entre lo que a veces se ha llamado «historiografía laica» e «historiografía confesional» y su interacción en el estudio del pasado de la Iglesia. En principio, hay que decir que esa diferenciación, que hemos empleado en trabajos anteriores, no comporta una valoración positiva de una y negativa de la otra: autores «confesionales» han escrito obras a nuestro juicio muy superiores a las de no pocos historiadores «laicos».

Por otro lado, es indudable que todos nos acercamos al pasado con «interferencias ideológicas» de algún tipo, sean religiosas o no. Correctamente, Galli escribe que «Cuando se propugna una historia de la Iglesia sin la interferencia de posiciones religiosas o confesionales previas que puedan condicionar el acceso a la verdad histórica, lo que es razonable, cabe preguntar si se evitan también posiciones filosóficas o ideológicas que pueden condicionar el conocimiento de lo pasado». (11) Nadie puede autoproclamarse «libre» de condicionamientos ideológicos ni reclamar para sí el monopolio del derecho a estudiar la historia religiosa sobre la base de una supuesta «objetividad». Hasta no hace mucho —esperamos que ya no— había quienes descalificaban como historiadores a los creyentes, por un lado, o a los no creyentes, por otro, sosteniendo que los primeros no podían acercarse a la historia de la Iglesia de manera «objetiva» y que los segundos carecían de una mirada «desde adentro», juzgada insoslayable para no incurrir en juicios erróneos. La existencia cada vez más numerosa de historiadores e historiadoras de la Iglesia creyentes y no creyentes ha vuelto crecientemente insostenibles esas posturas.

Lo que diferencia a las perspectivas que por comodidad llamamos «laica» y «confesional» no es la supuesta «objetividad» de la primera y la supuesta «subjetividad» de la segunda, como no lo es la supuesta superior o inferior calidad de los estudios producidos por una y otra, ni la supuesta capacidad o incapacidad de creyentes y no creyentes para estudiar la historia religiosa. La diferencia consiste en la definición del público lector, que en el primer caso no se supone ni creyente ni no creyente, mientras en el segundo sí. La «historiografía confesional» crea una situación comunicativa que da por sentado que el emisor y el receptor del discurso comparten la fe y la lectura providencial de la historia, por lo que abunda en «guiños» que excluyen como lectores a quienes no pertenecen a ese universo. La «historiografía laica», por el contrario, construye un emisor y un público receptor que no apelan a la fe como criterio hermenéutico, lo cual no significa, necesariamente, ni que el emisor ni el receptor deban ser no creyentes ni que el emisor se arrogue el derecho a creerse más «objetivo» que su colega «confesional». Además, una historia social de los historiadores confesionales mostraría cómo, en

las condiciones de producción del discurso, operan las obligaciones y lazos construidos en ámbitos de sociabilidad compartidos. Por supuesto, la «historiografía laica» también se construye sobre la base de obligaciones y condicionamientos que, aunque no siempre se hacen explícitos, inciden en su discurso. En la llamada «historia reciente», como veremos, esos condicionamientos son muy evidentes. En el caso de la «historiografía confesional», lo que ella sostiene sobre el pasado tiene efectos sobre los vínculos y las relaciones en el presente. Es por eso que esta obra, en la que se analizan multitud de fuentes y bibliografía sin anteponer el compromiso religioso al estudio de los posicionamientos de los protagonistas, significa una ruptura fundamental con una tradición apologética del comportamiento eclesiástico en la que se omitía cualquier línea que pudiera ofrecer un material aprovechable a los «enemigos». Sobre estas bases, el diálogo entre los cultores de ambas aproximaciones no solo es posible, sino necesariamente enriquecedor. Felizmente, es cada vez más habitual que unos y otros compartan espacios de discusión y publicaciones.

El tomo primero de la obra analiza los más asentados modelos de interpretación de la recurrente apelación al ámbito militar de muchos obispos, así como la colaboración de laicos y sacerdotes —desde el apoyo intelectual hasta la participación— con los sucesivos gobiernos de facto que dirigieron el país entre 1930 y 1983. Allí se destacan dos grandes lecturas. La que ofrece Loris Zanatta a través del conocido concepto del «mito de la nación católica» y la que aporta, desde la sociología, Fortunato Mallimaci mediante la noción de «matriz integralista». La obra señala que ambas perspectivas podrían complementarse con la lectura que un lustro antes del golpe de Estado formulara la comisión de peritos de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral). Formada por los teólogos y cientistas sociales cristianos más destacados de aquella generación (Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrell, Fernando Boasso, Alberto Sily, entre otros), la COEPAL fue sin duda una experiencia altamente productiva, innovadora y señera. Si bien no dio como resultado una obra colectiva, esa experiencia sí permitió que cada uno de sus integrantes elaborara sendos trabajos que, más allá de sus diferencias, mantenían una serie de lecturas comunes sobre el pasado argentino. En los últimos años, la investigación sobre este tópico ha generado una importante masa crítica, en la que historiadores y teólogos han contribuido parejamente a conocer y a brindar líneas de interpretación cada vez más complejas. (12)

Sin embargo, el problema de incluir la «línea de la COEPAL» (utilicemos ese término) entre las interpretaciones es que no se trata de una reflexión análoga a las anteriores. No porque su calidad explicativa sea superior o inferior, por supuesto. Ha quedado claro que

por nuestra parte no hay una valoración cualitativa implícita en la diferenciación de las lecturas «confesionales» y «laicas». La distinción en este caso se deriva de la pertinencia del análisis histórico que han ofrecido. En principio, porque incluir a la COEPAL implica otorgarle una coherencia interna que fue dada por sus glosadores y herederos más que por los propios participantes. Pero aun cuando asumiéramos que esa «línea» ofreció una lectura del pasado en la que se insertaba a la Iglesia y al imprecisamente definido «pueblo de Dios», es claro que su objetivo no fue «interpretar» historiográficamente el lugar de la Iglesia en la historia argentina, sino construir recursos para transformar la pastoral.

La de la COEPAL fue una lectura del pasado vinculada al revisionismo histórico de los años sesenta y setenta. Sus lecturas de la historia de la Iglesia y del país son producto de una coyuntura de radicalización política y están vinculadas a una lectura populista de la realidad (en los términos en que usan el concepto de «populismo» Ernesto Laclau y Pierre Rosanvallon). Es decir, se trata de una lectura que tuvo, explícitamente, una finalidad política más que académica. (13) Como ha demostrado la historiografía posterior a la década de 1970, esa lectura deja muchos huecos sin resolver. En el caso de la historia de la Iglesia, la caracterización de los años treinta como aquella en la que predominó un clero «oligárquico» no da cuenta de los posicionamientos de figuras como Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Gustavo Franceschi o el mismo Antonio Caggiano. Como todo clivaje es pertinente, pero en este caso no permite entender muchas tomas de posición de estos sujetos en relación con la cuestión social, el peronismo, la democracia política o el liberalismo. Como ejemplo, vemos que «un obispo integralista y anticomunista» como Caggiano se puso en mayo de 1977 del lado de sus hermanos «progresistas» para demandar que la Conferencia Episcopal asumiera una línea más dura de denuncia sobre los hechos «intolerables e inadmisibles» de la Junta Militar. (14)

Nuevamente, a pesar de que la obra en lo propositivo reivindica esta interpretación, en la práctica no se guía por ella, sino que hace muy buena historia, justamente, al apartarse de la idea de un conflicto exclusivo en torno al cual se agruparían los actores. Es decir, la obra puede matizar e incluso cuestionar las interpretaciones más canónicas respecto de la posición de la Iglesia durante la dictadura —y en relación con la historia de la Iglesia en el siglo XX— sin recurrir a dicotomías en exceso simplificadoras —como la de «pueblo-antipueblo»— y sosteniendo que el Proceso de Reorganización Nacional (PRN) tuvo muy diversos afluentes ideológicos, sin excluir vertientes no confesionales e incluso apelaciones republicanas, liberales y hasta democráticas. Es decir que, si bien un sector de la

jerarquía católica cifró —nuevamente— sus esperanzas en que el Proceso restaurara la mítica «argentina católica», esa visión tuvo que competir con otras de carácter estrictamente «político» —y tanto o más poderosas— que dentro del elenco gobernante de aquel entonces pujaban por imponerse.

3. Nuestro objeto de estudio a la luz de las categorías teológicas

Cuando Carlos Galli se pregunta si algunos conceptos teológicos no nos ayudan «a entender la Iglesia en la historia», entre ellos incluye el de «Pueblo de Dios». (15) Nosotros, modestamente, creemos que el uso de esa categoría para definir nuestro objeto de estudio no solo implica la profesión de una fe que no puede exigírsele al historiador: además es imposible. «La Iglesia —dice Galli— es el conjunto del Pueblo de Dios, que abarca la totalidad de los fieles». ¿Quiénes son esos «fieles»? Galli nos contesta que son «todos los bautizados»: «Si bien la historia de las instituciones eclesiales y sus pastores es importante, se debe narrar la historia de todos los bautizados [...]». (16) La tarea, en nuestra modesta opinión, es impracticable.

Por un lado, entre 1966 y 1983 alrededor del 90% de los argentinos había sido bautizado en la Iglesia católica y pertenecía, por lo tanto, al universo de los «fieles». O sea que la historia del «Pueblo de Dios» equivaldría, en la práctica, a la de casi todos los argentinos y argentinas, con lo que el objeto de estudio se diluiría al volverse extremadamente amplio, vago, inasible. Por otro, ¿en qué medida el haber sido bautizado en la Iglesia católica puede decirle algo al historiador que prescinde de la lectura teológica? Alejandro Frigerio ha reflexionado sobre «el carácter situado, contingente y relacional de las identidades» y más precisamente de las «identificaciones» religiosas. El hecho de que un censo nos informe de que un 90% de la población es católica no nos dice más que ese porcentaje de los encuestados, al ser interrogado sobre su pertenencia religiosa, se definió como católico. Se trata de una «identidad social» que según Frigerio «no nos dice nada sobre qué lugar ocupa el ser "católico" en su *estructura de compromisos identitarios* y si esta identificación tiene alguna relevancia para su identidad personal (su *self*)». También nos dice poco sobre su identidad colectiva —la conciencia de pertenecer a un «nosotros» católico—, y menos todavía nos habla de sus creencias. (17) De tal manera, el dato censal podrá serle útil al teólogo, para quien todo bautizado es miembro del «Pueblo de Dios», pero es bastante inútil para el historiador, para quien lo que cuenta es la «identificación religiosa». Cuando el historiador habla de «la Iglesia» o de «los católicos» se está refiriendo, por regla general, a aquellas personas para las cuales el ser católico es mucho más que una respuesta de circunstancias ante una pregunta —poco habitual en la

vida ordinaria— formulada por un censista.

De hecho, significativamente, los autores de la obra no usan la categoría «Pueblo de Dios» para el análisis histórico, sino solo con carácter propositivo y para la reflexión eclesiológica. Carolina Bacher Martínez, en su capítulo sobre los laicos, se ve obligada a limitar el objeto de estudio reduciendo el universo a determinadas instituciones, publicaciones y figuras. La autora hace verdaderamente un esfuerzo encomiable al considerar, además de algunas organizaciones seglares muy importantes, a «los laicos que impulsaron o participaron en organizaciones y publicaciones de inspiración cristiana que no forman parte formalmente de la institución eclesial» y a «todos aquellos que obraron en la sociedad, en la cultura, en la política y en el gobierno animados por su identidad cristiana». Como se ve, esa enumeración no incluye —porque no puede incluir— a todos los bautizados, aunque en carácter de tales se los considere, teológicamente, «miembros del Pueblo de Dios». Ello muestra, nos parece, que la categoría no resulta operativa al momento de escribir historia. Por otro lado, la tercera acepción que usa la autora es tan amplia como vaporosa: es raro (si no imposible) que una persona, a lo largo de toda su vida o de un período extenso, en todos los planos, en todos los casos, en toda circunstancia, obre animada «por su identidad cristiana». Es difícil, además, deslindar las motivaciones religiosas de otras muchas motivaciones y creencias.

La definición de «la Iglesia» como «Pueblo de Dios» solapa dos expresiones polisémicas y dos realidades intangibles: Iglesia y pueblo. Si «Pueblo de Dios» complementa la idea de «Iglesia institucional» que se usa en el segundo tomo de la obra, ¿qué abarca y qué excluye cada uno de esos conceptos? El historiador puede hablar con bastante precisión de un obispo, de una comisión episcopal, de la Conferencia Episcopal Argentina, del Nuncio Apostólico, de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, de la congregación palotina, etcétera. Pero un término como «Iglesia institucional», que no refiere a ninguna institución en sí, plantea serios problemas de definición. Otro ejemplo: si nos trasladamos al mundo de los «católicos de a pie», ¿quiénes integran y quiénes no integran el sujeto colectivo definido como «pueblo pobre y creyente»? El vocablo «pueblo», a causa de su vaguedad y ambigüedad, puede ser útil a pastores y teólogos, pero le dice muy poco —o nada— al historiador. Imposible probar que los «pobres» (¿?) son creyentes (¿?). Además, ¿era igual la configuración religiosa argentina de 1970 a la de 2023? La noción de «Pueblo de Dios», en el magisterio eclesiástico, se traslapa con la expresión «nuestro pueblo», de uso frecuente en los documentos episcopales y que nadie sabe si designa al pueblo argentino, a los bautizados o a una entelequia que refiere a ambos colectivos a la vez, según la mejor tradición

nacionalista católica. (18)

Estas breves consideraciones y estos ejemplos ayudan a advertir las dificultades que comportaría para un historiador de la Iglesia, por muy creyente que fuera, definir su objeto de estudio como «Pueblo de Dios». Lo que es axiomático para la teología puede no servir para la historia. Ambas disciplinas pueden fructuosamente dialogar, pero respetando las áreas de competencia de una y de otra.

4. La Iglesia católica argentina y la historia reciente

En las últimas décadas se ha incrementado la producción y reflexión historiográfica en torno a la llamada «historia reciente». Se trata de un término que abarca un conjunto bastante heterogéneo de temas, de una perspectiva que está buscando su horizonte teórico y su cristalización conceptual. Marina Franco y Florencia Levín, luego de una depuración de sus rasgos más imprecisos, terminan por conceptualizarla como un «régimen de historicidad» definido por lo traumático. El carácter eminentemente político de esa definición muestra que esta corriente de análisis está determinada por una tensión entre lo estrictamente académico y los debates de la esfera pública. Por eso, a diferencia de la historia de otras problemáticas contemporáneas, aquello que se dice —o se calla— en este segmento de la historiografía viene precedido por condiciones y por consecuencias que no son inocuas en términos del posicionamiento público de quienes hablan, de lo que dicen y de las repercusiones de cuanto afirman u omiten. En algunos casos, incluso, tanto en Europa como en la Argentina, lo afirmado por los historiadores ha llegado a debatirse en los tribunales de justicia. (19)

En la Argentina, la historia reciente se ha concentrado en ese pasado traumático, poniendo como eje la violencia política de la década de 1970 y, en especial, la ejercida por el Estado durante la última dictadura militar. Como ha señalado Luciano Alonso, se ha concentrado en una serie de tópicos que incluyen la historia de la represión y la tortura, de las agrupaciones político-militares, de los exiliados y del movimiento de derechos humanos, entre otros. (20) Por su parte, Gabriela Águila ha señalado que la historia reciente no es un terreno exclusivo de los historiadores, sino, por el contrario, un ámbito al que los historiadores «llegaron tarde», precedidos por otros cientistas sociales, por periodistas y por el propio testimonio de las víctimas. Se trata de un área de estudios marcada por la supervivencia de actores y delimitada por cierta cronología, teniendo en cuenta que hasta fines de la década de 1990 (es decir, hasta hace escasos veinte años) el período posterior a 1955 era un territorio «vedado» a la academia. En buena medida, fue Luis Alberto Romero quien, desde un señero artículo de 1996, llamó la atención sobre la vacancia del período. (21)

Como las demás especialidades de la disciplina, la historia reciente tiene sus propios problemas metodológicos. El primero, debido al recurrente uso de entrevistas y, en general, a la apelación a la historia oral, es el de la tensión entre la memoria (de los participantes) y la historia (como una narrativa epistemológicamente controlada). La dinámica del campo se deriva de dos factores: las propias condiciones del mundo académico, por un lado, y por otro la presión de abordajes ajenos a los parámetros académicos. Es por eso, señalan Marina Franco y Florencia Levín, que los estudiosos de la historia reciente han debido aprender a convivir y a dialogar con esos discursos asociados a un pasado cercano, lo que «implica emociones, convicciones y experiencias cuyas verdades generalmente entran en tensión con los argumentos y razonamientos de los estudios». (22)

La segunda tensión se concentra en torno a la «relación transferencial», un concepto propio del análisis freudiano que se puede aplicar analógicamente al vínculo entre el historiador y la temática tratada. Como han señalado distintos trabajos sobre la experiencia de la modernidad tardía, estaríamos culturalmente hablando de una era pautada por un giro subjetivo, en el que el testimonio individual se ha vuelto, en particular, en referencia a los hechos traumáticos del siglo XX, una fuente casi inapelable de verdad. Sin embargo, los testimonios —un pilar fundamental en esta obra— deben ser contrastados con otras fuentes históricas. De lo contrario correríamos el peligro de subestimar otros recursos y de limitar el rol interpretativo del historiador.

Los trabajos sobre historia reciente se han ocupado en forma lateral del rol de la Iglesia católica, aunque en los últimos veinte años se han multiplicado los trabajos específicos sobre el catolicismo y los llamados «partidos armados», así como sobre la historia de la Iglesia católica y, en particular, sobre su rol durante la última dictadura. Tal como ocurre con el resto de la historiografía reciente, el testimonio, el periodismo y otras ciencias sociales llegaron a esta temática mucho antes que los historiadores. La obra señera en el primer caso es la de Emilio Fermín Mignone, quien describió en forma detallada su calvario posterior a la desaparición de su hija Mónica y, en especial, la reacción de las distintas instancias eclesiásticas a las que apeló, entre otros motivos por su dilatada militancia en el laicado católico y sus estrechos vínculos con sacerdotes y obispos. Distintos trabajos de carácter testimonial y periodístico fueron recreando la memoria del catolicismo que sufrió la represión estatal y denunciando, también, las omisiones y «complicidades de la jerarquía de la Iglesia». (23) Los trabajos de Jaime de Nevares sobre su actuación en aquellos años y de Eduardo Kimel sobre la masacre de los palotinos; las biografías de Carlos Mugica que escribieron Jorge Vernazza, María Sucarrat y

Martín De Biase; el trabajo de Alicia Vázquez sobre Mauricio Silva son solo algunos de los textos que siguieron la estela de Mignone. (24) Un aporte indispensable ha sido el de José Pablo Martín, quien nos ha legado una importante cantera de testimonios de sacerdotes y de obispos protagonistas de la década de 1970, muchos de ellos recuperados en la presente obra. (25) En esa misma línea, un trabajo de mayores aspiraciones surgido en el periodismo de investigación es el de Horacio Verbitsky, quien, en sus propias palabras, se propuso escribir una «historia política» de la Iglesia católica argentina. Su trabajo está basado en una ingente cantidad de fuentes y testimonios —muchos de ellos recorridos también en la presente obra—, aun cuando se trata, más que de un relato histórico, de una sucesión de escenas que tienen como objetivo la denuncia pública de la actitud de la jerarquía eclesiástica, desde el nuncio hasta los capellanes militares. Si bien en términos heurísticos se trata de una investigación muy completa —al igual que otras que encaró el autor de la década de 1960 en adelante—, en términos interpretativos muchas de sus aseveraciones son cuestionables y responden más a su perspectiva personal que a las fuentes analizadas. (26)

Por su parte, la historiografía académica sobre el tema, sin ser exhaustiva, es bastante abundante. Los trabajos generales sobre la historia de la Iglesia producidos en los años ochenta y noventa tenían como norte tratar de entender el rol que había jugado la Iglesia en la construcción de la llamada «Argentina autoritaria». Esas lecturas de larga duración le otorgaban a una concepción «integralista» católica un papel determinante en la elaboración de un discurso público intolerante y homogeneizador, que maridado con el nacionalismo y el anticomunismo de los años sesenta y setenta explicaría las derivas que terminarían en la construcción de un Estado autoritario. (27) Los trabajos específicos sobre el catolicismo «liberacionista» se han multiplicado, en particular, los referidos a las vinculaciones entre las apropiaciones locales del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín y las complejas tramas, intercambios, préstamos y confluencias entre religión y política. En los últimos veinte años, gracias a la apertura de archivos de los organismos de inteligencia y otras fuerzas de seguridad nacionales y provinciales, se amplió de manera considerable el universo de fuentes disponibles para evaluar el conocimiento de las distintas instancias estatales acerca del funcionamiento de las redes del clero y el laicado contestatario. (28) De la misma manera, esos repositorios ofrecen una nueva perspectiva para observar el rol de las autoridades eclesiásticas durante la década de 1970. En general, los trabajos sobre la historia de la Iglesia durante la dictadura se han concentrado en las tensiones que el «Proceso» disparó entre los obispos, las distintas formas de colaboración y de

resistencia a la dictadura y la elaboración de un relato sobre el lugar de los «desaparecidos» de la Iglesia. (29)

Esta sucinta enumeración del recorrido de la historia reciente y de los trabajos más significativos sobre la temática vinculada a la presente obra tiene dos fines. El primero es subrayar que las interpretaciones que se formulan en ella —tanto teológicas como historiográficas— no se ofrecen en el vacío, sino que cuentan con importantes antecedentes. En ese sentido, debería matizarse la afirmación de los autores de que la novedad de las fuentes los obligó a «avanzar sin mapas previos». (30) El segundo es constatar que, afortunadamente, la obra establece un diálogo fructífero con esa bibliografía, incorporándola, reconociendo su legitimidad y debatiendo con ella en algunos casos, pero siempre reconociendo su existencia y su pertinencia en relación con los traumáticos aspectos que toca.

5. La dictadura del Proceso en *La verdad los hará libres*

Antes de brindarlas, señalaremos algunos aspectos de su estructura e insumos que consideramos destacables. El primer volumen, luego de la rica introducción general de Carlos Galli, rastrea los antecedentes políticos y eclesiásticos de la conflictividad de los años sesenta a nivel global, para luego formular un pormenorizado análisis de la situación argentina en la segunda mitad del siglo XX. A renglón seguido, brinda un estudio de las organizaciones del laicado, de la situación del clero y de la vida consagrada en los años sesenta. Este primer volumen incluye el análisis del impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965) en la Argentina, las características y el papel del Vicariato Castrense desde su origen hasta los años ochenta, y una interpretación sobre el funcionamiento de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en el período 1975-1984, con especial énfasis en el vínculo con el Nuncio Apostólico Pío Laghi. El volumen cierra con los testimonios de algunos obispos sobre la violencia política y la participación de católicos (laicos, sacerdotes y obispos) en los organismos de derechos humanos. El segundo volumen se concentra en el análisis de los posicionamientos de la CEA durante el período inmediatamente previo al advenimiento de la dictadura militar y a lo largo de su desarrollo. Se ha divido en tres secciones que, desde su misma nominación, organizan los materiales con un significativo criterio hermenéutico: «El terror» (de 1976 a 1977), «El drama» (de 1978 a 1981) y «Las culpas» (de 1982 a 1983). El análisis de las distintas instancias de reunión de la CEA y del proceso de elaboración de sus declaraciones es prodigiosamente exhaustiva y coloca en el centro del relato la voz de los participantes, dejando la interpretación para las conclusiones parciales de cada sección y para las conclusiones generales del final del tomo. Respecto de los insumos que respaldan la investigación, es

necesario destacar la utilización de algunos materiales inéditos y de otros prácticamente no trabajados por el campo académico, como por ejemplo las actas de la CEA. Sin duda se trata de un aporte relevante a la historia general del período y, en particular, a la historia de la Iglesia en los decenios de 1970 y 1980.

A medida que las investigaciones en torno a la historia reciente crecieron en términos cualitativos y cuantitativos, se fueron formulando una serie de preguntas e hipótesis sobre el papel de la Iglesia —en tanto que institución— y de los católicos —en tanto que segmento social politizado— en las décadas inmediatamente previas a la última dictadura militar y durante el Proceso. Dado que, como señalábamos, el texto dialoga con buena parte de esa bibliografía, muchas de esas interpelaciones han sido respondidas en el trabajo, sea de manera implícita o, menos frecuentemente, explícita. Dada la vastedad del tema y la extensión de esta obra, así como su complejidad, solo abordaremos las que consideramos más pertinentes y relevantes para la comprensión general del período.

La primera está vinculada al papel de la Iglesia y de muchos de sus intelectuales en la construcción de una «Argentina autoritaria», que habría naturalizado la intervención de las Fuerzas Armadas en política. La morfología, los principios y los objetivos de la última dictadura habrían sido el producto de una simbiosis de larga data entre las ideas del nacionalismo, el catolicismo intransigente y el personal de las Fuerzas Armadas. Esa identificación habría ido tejiéndose al menos desde la década de 1920, con las primeras formaciones parapoliciales luego de la «Semana trágica» (1919). Desde esa perspectiva, la dictadura y su aparato represivo no serían más que el corolario de más de medio siglo de tensiones político-ideológicas en las que el discurso religioso habría sido clave para legitimar y relegitimar golpes de Estado y violaciones a los derechos humanos, sobre la base de la defensa de un bien superior que podría encarnarse en «la nación», el Occidente cristiano, la seguridad nacional, el peligro del «enemigo interno», etc. «De este modo» —afirma Loris Zanatta— «el mito se convierte en una bandera en la guerra civil ideológica expresada por implacables dicotomías, como pueblo y oligarquía, nacional y antinacional. Dicotomías surgidas de su sustrato religioso, para el cual la historia era una platea del eterno conflicto entre el bien y el mal, la salvación y la condenación». (31)

La segunda interpretación se dirige tanto al segmento del catolicismo «liberacionista» o «tercermundista» como al «militarista» o «integralista», y les asigna a ambos el haber sido piezas claves en la formación de los «partidos armados» y en la promoción de una política represiva y antinsurgente. El hilo conductor, en este caso, sería el carácter intransigente del catolicismo, por un lado, y el carácter

esencialista de su concepción de la nación, por otro. Ambos aspectos, por supuesto, están íntimamente vinculados, dado que la intransigencia confluiría con el rechazo de la política como mecanismo de negociación y solución pacífica de los conflictos, mientras la concepción de la nación asumiría que el catolicismo es un aspecto «esencial» de la condición argentina, con lo cual aquellos que no adhirieran en forma integral a la fe serían en parte «extranjeros» y en parte enemigos de lo nacional. La diversidad social buscaría ser minimizada a través de una pedagogía homogeneizante en la que las Fuerzas Armadas y la Iglesia católica ocuparían un rol tutelar. Ese rasgo no habría cambiado demasiado, según estas interpretaciones, con la aparición de un catolicismo «liberacionista» «de izquierda» o «populista». La visión intransigente se habría mantenido constante, como un repudio a la «politiquería» de los partidos políticos, y habría alimentado el espíritu de las organizaciones armadas de la década de 1970. De la misma manera, la idea de una Argentina «esencialmente» cristiana se proyectaría sobre las teologías culturalistas de esa década, en especial en la denominada «teología del pueblo». El libro *El pueblo ¿dónde está?* de Rafael Tello y Jorge Vernazza, publicado en 1975, sería un claro exponente de esta mirada esencialista e hispanófila por la que se habrían decantado algunos sacerdotes tercermundistas. Como señalaba José Pablo Martín, el pueblo «es el agente más poderoso de transformación histórica, que permaneciendo siempre idéntico a sí mismo, es siempre nuevo en sus planteos, en sus respuestas, y en sus aspiraciones. Es el Pueblo el que comprende y conoce la totalidad de la problemática humana». Por supuesto, sería anacrónico juzgar toda una tradición teológico-política por una sola obra, escrita además en una coyuntura muy particular —la crisis terminal del tercer gobierno peronista—, sobre todo teniendo en cuenta que al mismo tiempo se publicaron otros tantos trabajos que se vinculaban a la misma línea sin esa impronta tan dicotómica y antidialéctica, por usar también una apreciación de Martín. (32) Solo lo mencionamos para establecer que, en muchos casos, incluso actores que aparecen irreconciliablemente enfrentados —como los teólogos renovadores y los militares en el poder— podían compartir un humus ideológico similar.

En tercer lugar, y en forma mucho más abundante, se ha mencionado el silencio de las máximas autoridades de la Iglesia argentina frente a la represión ilegal. Ese silencio ha sido a menudo contrastado tanto con las políticas del Vaticano como con las de las Iglesias de otros países latinoamericanos, tal es el caso de la Conferencia Episcopal Brasileña o de la Conferencia Episcopal de Chile, frente a situaciones análogas. (33) La documentación pública de los años más álgidos de la represión ilegal —las declaraciones de las

asambleas plenarias del episcopado, las de la Comisión Ejecutiva y, en particular, las de ciertos obispos comprometidos con el gobierno militar, como Adolfo Tortolo, Antonio Plaza, Octavio Derisi, Desiderio Colino, José Miguel Medina— permite afirmar que al menos un segmento importante de la jerarquía formaba parte del dispositivo de poder de los años de la dictadura.

Last but not least , la última interpretación apunta al papel del Vicariato Castrense y, en particular, al rol desempeñado por los capellanes militares. Las hipótesis no solo se han orientado a demostrar el conocimiento detallado de los sacerdotes del Vicariato —durante su historia en este período, conducido por figuras de primera línea dentro del episcopado— respecto de los procedimientos represivos ilegales, sino además su papel como partícipes indispensables en la misma maquinaria represiva. Distintos trabajos han indagado en la singularidad de una «teología de la represión» en la que los oficiales y suboficiales de las fuerzas de seguridad se habrían reconfortado antes, durante y después de las jornadas represivas. En ese sentido, Stephan Ruderer sostiene que en la Argentina «tanto los militares como gran parte de la jerarquía eclesiástica compartieron modelos cristianos, basados en una teología tomista medieval, en donde el concepto de "guerra justa" jugó un rol decisivo. Al contrario de su intención originaria, no se recurrió a este concepto para contener la violencia, sino que se lo utilizó para extenderla, en nombre de un bien superior argumentado desde la moral religiosa, a toda aquella persona identificada como "enemigo subversivo de la nación católica"». (34)

Vayamos por orden. Respecto de la primera pregunta, el trabajo asume la lectura de «larga duración», esgrimida tanto por Loris Zanatta como Fortunato Mallimaci, en torno a la condición del catolicismo argentino en el siglo XX como promotor de visiones integrales y nacionalistas, poco tolerantes hacia la diversidad social y nada favorables al pluralismo cultural. La generación de laicos, sacerdotes y teólogos que se afiliaron al liberacionismo de los años setenta, habrían roto con el pasado antidemocrático del nacionalismo católico argentino, pero mantenían una posición esencialista respecto de la «verdadera» cultura argentina, y el rechazo a muchos valores de la modernidad. Si bien habían abandonado el elitismo de sus predecesores, se apoyaron en una mirada homogeneizante de la cultura y la sociedad. Sin embargo, las condiciones para la construcción de la imagen del «enemigo subversivo», indispensable para su eliminación física, no provino únicamente del catolicismo nacionalista —en cualquiera de sus versiones—, sino que, como lo han señalado distintos trabajos, fue tributario de una cultura política homogeneizante y autoritaria de la que prácticamente ningún sector

estuvo exento. El «consenso represivo» del año 1976 se fundaba sobre la necesidad de «reconstruir la paz», para lo cual era necesario «liquidar» el accionar de los violentos. (35) La última dictadura fue incluyendo a cada vez más grupos dentro de esta categoría.

Es pertinente al respecto la reflexión contenida en el segundo tomo, formulada en forma de hipótesis, que señala que la ideología y las políticas del gobierno de la última dictadura no respondieron exclusivamente a esta mirada «integral» del catolicismo más militarizado y restauracionista, sino que estuvieron también impregnadas por ideales del republicanismo liberal, y que el liberalismo conservador tuvo el suficiente poder dentro de la estructura de gobierno como para imponer una línea económica que lejos estaba de coincidir con aquella postura, de vocación más bien estatalista. Esta hipótesis se ajusta adecuadamente a los trabajos que en los últimos años han visto, en las distintas líneas del gobierno del PRN, expresiones diferentes de una coalición de actores que mantenía relaciones tensas y conflictivas en su interior. No solo las más conocidas —la pelea entre la Marina y el Ejército, encarnadas en Massera y Videla—, sino los conflictos interministeriales e incluso las tensiones ideológicas derivadas de los distintos proyectos que anidaban en el magma posibilista de la dictadura. Como ha subrayado Facundo Cersósimo, «…existan [sic] en las Fuerzas Armadas —en especial, en los sectores que tenían un concepto de subversión más amplio e intransigente— y en los grupos laicos la necesidad compartida de llevar la lucha antisubversiva al interior mismo de la Iglesia. Los combates y las denuncias que los segundos venían realizando habían encontrado un receptor capaz de escucharlas, y así lograr [sic] erradicar de las filas católicas los elementos que consideraban apartados de la verdadera "Tradición"». (36)

Respecto de la segunda pregunta, sobre la existencia de un catolicismo intransigente más allá de su signo ideológico, la obra exhibe un detallado respaldo de fuentes y de testimonios que dan cuenta del papel de sacerdotes y laicos «comprometidos» con lo social durante el período inmediatamente previo al golpe de Estado. Sin embargo, a la hora de señalar los vínculos entre este segmento y las organizaciones armadas, especialmente, Montoneros, su conclusión es terminante: no hubo un compromiso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo u otros grupos de la izquierda cristiana con la violencia política. Al contrario, señala que fueron muchas las voces que se alzaron en contra de la «violencia institucional» y de la violencia «de abajo» como mecanismo para solucionar las grandes injusticias de América latina. Sin embargo, y como afirma el capítulo «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», las «ideas fundan acciones»: más allá de las posturas

concretas de los sacerdotes y laicos frente a las organizaciones armadas, queda flotando la pregunta sobre las consecuencias del vínculo entre profetismo y política. Es decir, si una teoría de la guerra justa permitió justificar la represión y sus límites —o ausencia de limites— «cristianos», también existió un componente discursivo en la nueva izquierda, de la cual el tercermundismo católico formó parte, que incluía una particular mixtura entre el catastrofismo marxista y la escatología católica. En fin, la violencia no estaba ausente del horizonte de posibilidades de los intelectuales católicos de los años setenta, incluso en aquellos que no sellaron un compromiso personal con las organizaciones armadas.

Dicho esto, señalaremos dos matices. Por un lado, es necesario cuestionar el principio de que «las ideas fundan acciones». En su célebre obra sobre la Revolución francesa, Roger Chartier se hace justamente esa pregunta. Por un lado, señala que la llamada *Ilustración* fue un conjunto más bien heterogéneo y en muchos casos contradictorio de ideas, poco conocidas, además, por la mayoría del pueblo francés antes de 1789. Por ende, poco pudo haber aportado al desencadenamiento de la Revolución. En todo caso, afirma el historiador galo, la *Ilustración* pudo funcionar como una instancia de legitimación de las medidas de los revolucionarios. (37) De la misma manera, podríamos preguntarnos si la interpretación corriente de la relación entre Iglesia y dictadura —casi naturalizada en el campo académico y extraacadémico— no confunde la *causalidad* con la *legitimación* . ¿Las ideas hacen cosas? ¿O los dictadores legitimaron las prácticas represivas, que venían aplicándose en forma dispersa y esporádica durante todo el siglo XX, mediante un discurso teológico predispuesto a otorgarles un marco hermenéutico capaz de lograr que esas prácticas no fueran concebidas como crímenes aberrantes, sino como medidas que, de una u otra manera, resolvían una lucha que los superaba, una lucha en la que triunfaría el señor de los cielos o bien su adversario, el señor del mundo y las tinieblas? (38)

Por otro lado, también es cierto que en las críticas al rol de los católicos en esos años —sean obispos, sacerdotes o laicos— subyace la naturalización de cierta concepción de la secularización y la laicidad. Si partimos del principio normativo según el cual todo intercambio entre política y religión «fanatiza» el espacio público mediante la introducción de elementos irracionales en sus lógicas discursivas, tenemos que concluir que nada, excepto la utópica separación e impermeabilidad entre ambas esferas, garantizará una política racional y moderna. Sea cual sea la intervención de la Iglesia —o de quienes se identifiquen con ella—, será vista como un factor que potencial o realmente «contaminará» el debate político. El trabajo de José Casanova, entre otros aspectos, intenta resolver este problema

interrogándose sobre el papel de las «religiones públicas». (39) De la misma manera, la mirada de Jürgen Habermas sobre el naturalismo y la religión ha vuelto sobre la problemática forma en que se ha construido la noción de «esfera pública» desde fines del siglo XVIII, sobre el costo adicional que pagan los actores religiosos por introducirse en ella y sobre las tensiones que ello genera. (40) No resolveremos en tan breve espacio una temática tan compleja. Sin embargo, resulta importante señalar que en el trasfondo de los debates en torno al rol de la Iglesia en los años setenta se esconde este otro problema, el del papel de lo religioso en la esfera pública y, por ende, el de la naturaleza de la laicidad y de la secularización.

La respuesta a la tercera pregunta, sobre el silencio de la jerarquía frente a los crímenes de la dictadura, está contenida en buena parte del segundo tomo de la obra. Se trata del detallado análisis de la posición de la CEA durante el período, en particular, de las distintas mayorías y minorías que se fueron formando en su seno en torno a una serie de tópicos. Entre ellos, desde luego, destaca la aplicación sistemática del secuestro, tortura y desaparición, pero también el ataque a distintos miembros de la Iglesia católica —desde obispos hasta sacerdotes, religiosas y religiosos— y el rol tutelar que se asignaron los funcionarios de la dictadura a la hora de señalar los contenidos «subversivos» que podían estar incluidos en libros como *Dios es fiel* de Beatriz Casiello o en la mismísima *Biblia latinoamericana* . El enfoque general de la obra coincide con la interpretación de Martín Obregón y buena parte de la historiografía sobre el período, que sostiene que la CEA estuvo controlada, desde principios de los años setenta, por una minoría de obispos tradicionalistas alineados con las Fuerzas Armadas. Esos prelados mantenían con los mandos militares una serie de coincidencias ideológicas —respecto de la concepción del orden social ideal— y de prácticas políticas: la necesidad de «ordenar» la sociedad y también la Iglesia, disciplinando a los sectores contestarios que se habían destacado en la década previa. En cuanto al funcionamiento político de la CEA, el trabajo señala que la mayoría de los obispos asumió un posicionamiento ideológico moderado frente a dos grupos minoritarios que, sin ajustarse perfectamente a una díada ideológica, podrían representarse esquemáticamente como «progresistas» y «tradicionalistas». Tal vez el adjetivo «moderada» para caracterizar a la mayoría de la asamblea sea un poco impreciso. Tal vez sería más justo denominar a esa «llanura» como «oscilante». Ello explicaría los violentos cambios de banda producidos en otros organismos colegiados de la Iglesia católica, como el CELAM entre Medellín y Puebla. (41) En el caso argentino, la misma asamblea que emitió el famoso «documento de San Miguel» —con pocos cambios de nombres— depositaría sus expectativas, en

1976, en que la dictadura trajera la ansiada «paz». En ese aspecto, la conducción de la Iglesia no habría tenido una percepción muy diferente del resto de los actores políticos, debido al clima ideológico imperante desde 1973. Marina Franco señala que la idea de los «dos demonios» no es un producto de la década de 1980 sino de la anterior, en la que distintos agentes —políticos, sociales y mediáticos— pusieron en el centro del deseo colectivo la necesidad de «paz» —sin demasiada precisión respecto de los medios para lograrla— y en la que las Fuerzas Armadas pudieron autopostularse como el leviatán que lograría la pacificación de la interna peronista. (42) Luego del golpe de Estado, los obispos que propugnaban moderar las críticas utilizaron dos argumentos. Por un lado, que una caída del gobierno militar solo profundizaría la crisis y, por ende, aumentaría las posibilidades de la llegada del marxismo al poder. Por otro, que apoyar a Videla era una forma de evitar que se hicieran fuertes los sectores «duros» del Ejército. La visión de un Videla cristiano, racional y moderado se repite en muchas de las reuniones y en diversos testimonios. Esta fue, paradójicamente, la línea política que siguió, en ese mismo contexto, el Partido Comunista, cuyo Comité Central declaró que apoyar a Videla era una forma de evitar la llegada al poder de los militares «pinochetistas» apoyados por los Estados Unidos. Esta mención tiene como fin señalar la plausibilidad del análisis político de algunos de los obispos alineados con el gobierno militar, análisis que en forma evidente compartían con buena parte del arco ideológico en el año 1976. (43)

Los materiales recogidos en la nunciatura dan lugar a una interpretación también plausible de la dinámica episcopal de esos años. Por un lado, el nuncio y las autoridades romanas presionaron para mantener la «colegialidad» del episcopado, es decir, intentaron conservar su unidad aparente en un contexto en el que, en realidad, estaba profundamente dividido. Ello queda claro en las arduas negociaciones que precedieron la publicación de los documentos y las declaraciones más relevantes del período militar. Por otro lado, lo que traccionaba en sentido contrario a la CEA era la tendencia de los obispos más disconformes —tanto los «tradicionalistas» como los «progresistas»— a utilizar los medios de comunicación para difundir sus posiciones individuales, que en la mayoría de los casos no obedecían al moderado consenso logrado en las asambleas y reuniones periódicas. En esa línea, el trabajo destaca la autonomía del provicario Víctor Manuel Bonamín, que ejercía el Vicariato Castrense «de hecho», y su falta de «comunión» con los demás obispos. Utilizando un argumento formal —no tenía obligación de concurrir—, Bonamín se eximió durante todo su mandato de participar de las reuniones del episcopado. Así, la pastoral de las Fuerzas Armadas escapaba al

escrutinio de los obispos y liberaba al provicario castrense de preguntas incómodas y de la obligación de adecuar su conducta a la «pastoral de conjunto».

Respecto de la última pregunta, a propósito, justamente, del papel del Vicariato Castrense, el texto avanza en dos líneas interesantes. Por un lado, presenta un detallado análisis de la institución, desde su institucionalización en 1957 con el acuerdo entre el Estado y el Vaticano que le dio vida hasta el final de la dictadura. Aquí son cuatro los nombres en los que se detiene el trabajo, tres son obispos: Adolfo Tortolo, Victorio Manuel Bonamín y José Miguel Medina, y el secretario de Tortolo Emilio Graselli. Antonio Caggiano también fue vicario castrense, pero su gestión fue anterior a la dictadura. Los eclesiásticos señalados establecieron vínculos estrechos con las Fuerzas Armadas y avalaron el plan sistemático represivo, aun cuando sus posturas no fueron idénticas. Tortolo y Graselli (quien dejó un testimonio autojustificatorio por escrito) disintieron de los militares en cuanto a las medidas «más extremas» en términos represivos, e incluso gestionaron en forma privada la aparición de algunos desaparecidos, o al menos intentaron brindar información a los familiares. Por el contrario, Bonamín y Medina (obispo de Jujuy y vicario en el último tramo de la dictadura) aparecen como los prelados más comprometidos con la dinámica represiva, incluso de forma activa, y como exponentes de una teología de la represión que justificaba los «excesos» en el marco de una «guerra». Como dijimos, el trabajo hace hincapié en la autonomía de Bonamín e incluso en su vocación de aislamiento respecto de la CEA. «Bonamín, afirma el texto, resulta una excepción a la participación general de los obispos en las asambleas de la CEA. A partir de la llegada de Tortolo al Vicariato, sus diferencias y distancia con el episcopado se acentúan y se observa su ausencia regular a todas las asambleas plenarias reunidas entre 1976 y 1984, las que considera una pérdida de tiempo». (44) En conclusión, la conducción del Vicariato Castrense, por su estrecha relación con las Fuerzas Armadas y por su desvinculación del conjunto de la CEA, tendió más a representar el pensamiento militar en el seno de la asamblea —cuando se hizo presente— que a servir a los fines para los que estaba constituido, que era llevar asistencia cristiana al ámbito castrense.

Finalmente está el ámbito en el que la justicia ha llegado a condenas efectivas, el de los capellanes militares. El caso de Christian von Wernick es uno de los más renombrados, dado que es uno de los pocos sacerdotes católicos que fue condenado por delitos de lesa humanidad en 2007. Tal singularidad es sin duda un llamado a la reflexión sobre una tarea pendiente para teólogos, historiadores y cultores de otras disciplinas: el análisis del papel del Vicariato como

institución y de los vínculos entre los capellanes y quienes debían ser por ellos asistidos espiritualmente. En ese plano, la obra sostiene que los capellanes y sus autoridades se enfrentaban en una situación dilemática, que se compara con la de la persecución nazi y la figura de Oskar Schindler. Sin embargo, difícilmente ambos casos puedan ser parangonables, en buena medida porque los capellanes, el provicario y el vicario castrense no eran individuos aislados, sino miembros de una estructura político-eclesiástica supranacional como la Iglesia católica. En todo caso, la estrategia, trabajosamente consensuada, de llevar adelante una «negociación» silenciosa con el gobierno militar para tratar casos particulares de detenidos-desaparecidos —como las que realizó Graselli— debe ser concebida como una decisión que fue producto de la misma estructura episcopal —que exigía consensos y ponía límites a las expresiones individuales de los obispos— y de la autopercepción de la Iglesia católica a lo largo del siglo XX como una institución cuasi estatal, reforzada por sus vínculos con las Fuerzas Armadas.

6. A modo de reflexión final

La lectura de *La verdad los hará libres* pone en evidencia la voluntad de los organizadores y de los autores de la obra de confrontar a la conciencia católica con un trágico pasado reciente, la disposición a no minimizar las responsabilidades de miembros de la Iglesia en la justificación de la violencia —de distinto signo— y del terrorismo de Estado durante las décadas de 1960 y 1970. Un pasado luctuoso en el que se infligieron heridas que permanecen abiertas. El trabajo colectivo muestra, además, que los católicos pueden ser buenos historiadores de sus propias vicisitudes y que para ello no necesitan recurrir a las categorías que proporciona una disciplina distinta de la historia misma, como lo es la teología.

Con respecto a las responsabilidades históricas de los católicos, la pregunta que en parte de la bibliografía —en especial, la periodística — subyace al abordaje del papel de la Iglesia durante la dictadura es qué hubiera sucedido si hubieran sido distintas sus estrategias generales (la confrontación en lugar del diálogo y de las «gestiones»). En particular, qué habría sucedido si los capellanes no les hubieran otorgado a los ejecutores de la represión ilegal el soporte ideológico de una teología de la guerra justa. Pero se trata de preguntas historiográficamente poco pertinentes, dado que los historiadores se interrogan, fundamentalmente, por lo que efectivamente sucedió y no por lo que hubiera podido suceder. Lo que sí podemos preguntarnos —y la obra, en buena medida, lo asume y lo responde— es cómo fue posible que los obispos «creyeran» las explicaciones de los representantes del gobierno militar en la mesa de enlace y qué tipo de formación y de prácticas religiosas crearon las condiciones para que

los capellanes militares considerasen compatibles con el mensaje cristiano las diferentes formas de apremios y prácticas ilegales —la tortura, la muerte o la sustracción de recién nacidos— que se aplicaron en los centros clandestinos de represión.

La obra abre una nueva serie de preguntas y amplía el horizonte de las futuras investigaciones. En principio, permite reconstruir la dinámica de los debates dentro de la CEA, dinámica sobre la que existían algunas ideas inferenciales a partir de testimonios y medias palabras y que ahora se revela con mayor claridad. Se abre así la posibilidad de conocer mejor el funcionamiento de ese cuerpo colegiado, sus tensiones a lo largo de la dictadura, el trabajoso mantenimiento de su imagen de «unidad» a pesar de las profundas divisiones internas y de la violencia verbal que caracterizó a algunos de los intercambios entre los obispos. Sin dudas, la puesta en disponibilidad de todas las actas de la conferencia episcopal, incluso la elaboración de algún tipo de regulación para la publicidad de su contenido completo —tal como ocurre en los casos de otras instituciones luego de un tiempo que se considere prudencial—, será un gran aporte para toda la comunidad académica, a la vez que permitirá la profundización del diálogo entre investigadores de distinta procedencia institucional. Un diálogo que esta obra no inicia, pero claramente favorece.

Consideramos que el gran mérito de este esfuerzo colectivo es haberse propuesto primero, y haber logrado después, reconstruir la «historia» de ese pasado traumático en el que la Iglesia católica estuvo involucrada —tanto en el ámbito de las víctimas como en el de los victimarios—, en lugar de haberse limitado a ensayar una reconstrucción memorialística y autocomplaciente. La obra permitirá a diversos actores confrontar sus juicios y sus recuerdos con la historia de la Iglesia del período y se convertirá en un aporte a la reflexión, más allá de lo estrictamente académico, sobre los años más trágicos de la historia argentina en el siglo XX.

1 . Carlos Galli, «La Historia de la Iglesia: entre la historia y la teología», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, p 43. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

2 . *Ibid* ., p. 149.

3 . *Ibid* ., p. 174.

4 . Una reflexión reciente sobre los modos de articulación entre historia y teología es la obra de Sebastián Providente, Pablo Ubierna (eds.), *La eclesiología. Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo* , Buenos Aires, Instituto Interdisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2020.

5 . Valiosas consideraciones acerca de la historia religiosa y del «tratamiento de la Teología por los métodos de la historia», en Michel De Certeau, *La escritura de la historia* , México DF, Universidad Iberoamericana, 1993, especialmente pp. 33-41.

6 . Galli, «Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 180.

7 . Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación* , cap. IV: «Juicio histórico y juicio teológico»: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html, consultado el 23 de septiembre de 2022. Destacados nuestros.

8 . Galli, «Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 180.

9 . Cf. *Ibid* .

10 . Cf. Lucio Florio, «Sobre el mapeo genético de los fósiles», *Criterio* , Año XCV, noviembre de 2022, pp. 40-41.

11 . Carlos Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 70.

12 . Cf. Sebastián Politi, *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975* , Buenos Aires, Guadalupe, 1992; Carlos Galli, «La encarnación del pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas», Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1994; Víctor M. Fernández, «Con los pobres hasta el fondo: el pensamiento teológico de Rafael Tello», Revista *Proyecto* , nº 36 (agosto de 2000), pp. 187-205; Marcelo J. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004): Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro* , Buenos Aires, EDUCC, 2004; Bernard Dumont, «El pueblo de dios. Síntesis apretada de un lugar común conciliar», *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano* , nº 549-550 (2016), pp. 813-30; Marcelo J. González, Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone: 1964-1972* , Buenos Aires, Teseo, 2020; Jonathan M. Cano, *El retorno de la eclesiología del Pueblo de Dios: aportes desde la teología del pueblo y Evangelii gaudium* , Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2020.

13 . Cf. Ernesto Laclau, *La razón populista* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006; Pierre Rosanvallon, *El siglo del populismo* , Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020. No dejamos de reconocer que el vínculo entre lo político y lo académico (al igual que tantos otros aspectos que el proyecto moderno consideró, oportunamente, diferenciados) es mucho más complejo que aquello que un paradigma «objetivista» puede señalar. Sin embargo, en este caso tomamos la

noción de horizonte, entendiendo que obtendremos explicaciones más precisas sobre el pasado en tanto mantengamos una perspectiva en la que ambos andariveles mantengan lógicas diferenciadas. Al respecto, sigue siendo pertinente la reflexión de Max Weber. Véase Max Weber, *Ciencia y política* , Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

14 . Cf. Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 849.

15 . Cf. Carlos Galli, «Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 174.

16 . *Ibid* ., p. 146.

17 . Alejandro Frigerio, «¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica», *Cultura y representaciones sociales* , Año 12, nº 24 (marzo 2018), pp. 51-95, las citas en pp. 63-64.

18 . Cf. Gustavo Irrazábal, «"Nuestro pueblo", ¿qué pueblo?», *Criterio* , nº 2298 (2004); Juan E. Bonnin, «Génesis política del discurso religioso: Pueblo y Populismo en Iglesia y comunidad nacional (1981)», *Manuscrítica* , nº 17 (2009), pp. 72-107.

19 . Así, por ejemplo, hace algunos años el gobierno polaco aprobó la Ley de Defensa de la reputación de la República y de la nación polaca, que castiga a quienes «atribuyan a la nación o al Estado polaco, de forma pública y a pesar de los hechos, la responsabilidad o la corresponsabilidad de los crímenes nazis cometidos por el Tercer Reich alemán. (*Clarín* , llevado a juicio en la década de 1990 por sus afirmaciones negacionistas del holocausto. Una indispensable reflexión sobre el tema para el caso argentino puede verse en Vera Carnovale, «La violencia revolucionaria ante la justicia: nuevos problemas y desafíos historiográficos», *PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política* 13, nº 25 (junio de 2020), pp. 331-58.

20 . Cf. Luciano Alonso, «La "Historia reciente" argentina como forma de Historia actual: emergencia, logros, ¿bloqueos?», *Historiografías: revista de historia y teoría* , nº 15 (2018), pp. 72-92.

21 . Cf. Gabriela Águila, «La Historia Reciente en la Argentina: un balance», *Historiografías* (2012), pp. 62-76.

22 . Marina Franco, Florencia Levín, Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción , Buenos Aires, Paidós, 2007.

23 . Cf. Eduardo F. Mignone, Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.

24 . Véase Jorge Vernazza, Padre Mugica: Una vida para el pueblo , Buenos Aires, Lohlé/Lumen, 1996; Pedro Siwak, Víctimas y mártires de la

década del setenta en la Argentina: Mons. Enrique Angelelli, Padre Carlos Mugica, Padre Gabriel Longeville, Padre Carlos de Dios Murias, Wenceslao Pedernera, los padres palotinos: Pedro Dufau, Alfredo Leaden y Alfredo Kelly, los seminaristas Salvador Barbeito y Emilio Barletti, las hermanas Alice Domon y Léonie Duquet y otros , Buenos Aires, Guadalupe, 2000; María Sucarrat, El inocente: vida, pasión y muerte de Carlos Mugica , Buenos Aires-Bogotá/Barcelona, Grupo Editorial Norma, 2010; Martín De Biase, Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre mugica , Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1998; Eduardo G. Kimel, La masacre de San Patricio , Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1989; Alicia Vázquez, Gritar el Evangelio con la vida. Mauricio Silva, el barrendero , Buenos Aires, Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires, 2007; Elena Cabrejas, Algo habrán hecho: (monjas francesas desaparecidas) , Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.

25 . Cf. José P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino: 36 entrevistas entre 1988 y 1992* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013.

26 . Cf. Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios* (Tomo 4) . *La última dictadura (1976-1983): Historia política de la iglesia católica* , Buenos Aires, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2012. Véase, en contraposición, el análisis de María Soledad Catoggio, *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura* , Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, en especial el capítulo 4 «Disciplinamiento institucional y represión estatal», pp. 109-145.

27 . Cf. David Rock, La argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública , Buenos Aires, Ariel, 1993; Federico Finchelstein, La Argentina fascista: Los orígenes ideológicos de la dictadura , Buenos Aires, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2012.

28 . Cf. José P. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino* , Buenos Aires, Castañeda-Guadalupe, 1992; Claudia Touris, *La constelación tercermundista: catolicismo y cultura política en la Argentina, 1955-1976* , Buenos Aires, Biblos, 2021; Gustavo Morello, *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* , Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003; Lucas Bilbao, Ariel Lede Mendoza, *Profeta del genocidio* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016.

29 . Cf. Martín Obregón, Entre la cruz y la espada: la Iglesia católica durante los primeros años del «Proceso» , Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005 ; Loris Zanatta, La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina , Buenos Aires, Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2015; María S. Catoggio, Los desaparecidos de la iglesia .

30 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «Recapitulación. El terror, el

drama y las culpas», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 803. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

31 . Zanatta, La larga agonía de la nación católica: Iglesia y Dictadura en la Argentina , p. 30.

32 . Véase, por ejemplo, los trabajos de Fernando Boasso o Lucio Gera, también partícipes de la sociabilidad de la COEPAL. Fernando Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?* , Buenos Aires, Patria Grande, 1974; Lucio Gera, Aldo J. Büntig, *Teología, pastoral y dependencia* , Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

33 . Cf. Stephan Ruderer, «Between Religion and Politics: The Military Clergy during the Late Twentieth-Century Dictatorships in Argentina and Chile», *Journal of Latin American Studies* 47, n.o 3 (agosto de 2015), pp. 463-489; Claudia Touris, «Iglesia católica, dictaduras y memorias en conflicto en Brasil y Argentina», *Archives de sciences sociales des religions* , nº 170 (1 de julio de 2015), pp. 97-115.

34 . Stephan Ruderer, «"Nuestra arma más sólida es nuestra religión". El terrorismo de Estado como Guerra Justa durante la dictadura argentina», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas - Anuario de Historia de America Latina* 52, nº 1 (1 de enero de 2015).

35 . Cf. Marina Franco, Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y «subversión», 1973-1976 , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

36 . Facundo Cersósimo, «El Proceso fue liberal». Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) , Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 138.

37 . Cf. Roger Chartier, Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución francesa , Barcelona, Gedisa, 1995.

38 . Sobre la continuidad de la violencia estatal en el siglo XX, véase Ernesto Bohoslavsky, Marina Franco, «Elementos para una historia de las violencias estatales en la Argentina en el siglo XX», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* , nº 53 (1 de julio de 2020).

39 . Cf. José Casanova, Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera publica , Bologna, Il mulino, 2000.

40 . «Los ciudadanos secularizados», sostiene Habermas, «…en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas». Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* , Barcelona, Paidós, 2006, p. 119.

41 . Cf. Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza, 1968-1979* , México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1979.

42 . Cf. Franco, Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y «subversión», 1973-1976 .

43 . Cf. Natalia Casola, «La militancia del PCA durante la última dictadura en Argentina. Un análisis sobre la producción, circulación y recepción de la línea partidaria», *Aletheia: Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la FaHCE* 5, n.o 10. C onsultado el 28 de octubre de 2022.

44 . Guadalupe Morad, Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 261.

CAPÍTULO 4

Sacerdocio, sociedad y política. Experiencias situadas de una relación con historia

MARÍA ELENA BARRAL

Este capítulo vuelve al tema de las relaciones entre sacerdocio, sociedad y política. Lo hace desde una perspectiva que apunta a problematizar las escalas temporales y espaciales en las cuales analizarlas y explicarlas. Dado que las preguntas acerca de estos vínculos han estimulado desde hace algunas décadas estudios históricos sobre distintos espacios y períodos de la actual Argentina, propongo realizar dos procedimientos complementarios con el objetivo de recuperar su particular textura en la historia argentina de finales del siglo XX, así como su historicidad.

Para ello, la presente propuesta reúne una serie de investigaciones sobre algunas experiencias, localizadas en distintos lugares del país en las décadas de 1960 y 1970, que involucraron a sacerdotes, obispos, comunidades, grupos y feligresías, las cuales, como veremos, proporcionaron nuevas imágenes acerca de un proceso histórico que no tuvo un perfil único. Además, busca reflexionar acerca de estas formas de actuación sacerdotal en un tiempo largo para indagar sobre los modos en que estas experiencias se sustentaron en una historia previa de configuraciones y reconfiguraciones del vínculo entre catolicismo y política.

Las reflexiones que presentamos dialogan con los análisis presentes en algunos capítulos muy precisos de *La verdad los hará libres* —que integran la segunda parte del tomo 1—, (1) aunque se nutren de las evidencias presentes a lo largo de sus dos tomos. Allí, los autores abordan «diferentes expresiones de la actuación en el campo de la política de los sacerdotes del clero diocesano» (2) y recortan sus propósitos del siguiente modo:

Más que una reconstrucción de hechos puntuales de actuación

sacerdotal —tarea inabarcable en el marco acotado de una obra colectiva—, hemos querido tomar apuntes de las diversas ideas y sentires que motivaron la actuación de los presbíteros en la complejidad del contexto socio-político donde fueron protagonistas. (3)

Luego de una «Breve perspectiva histórica en clave sacerdotal», el análisis se concentra en los modelos de actuación sacerdotal en el período conciliar y posconciliar, los cuales se resumen —recuperando los aportes de distintos trabajos— en tres posiciones: una línea de resistencia al Concilio, que trataba de impedir su influencia; otra que, a partir de una «aplicación» espontánea y acrítica de este, evitaba una relectura a partir de la situación nacional; y la tercera, de renovación o «de protesta social» —denominada así a partir de 1966-1967—, que concebía el ministerio sacerdotal como un servicio para la liberación integral del pueblo. (4)

En el tratamiento de estas distintas posiciones se ponen de manifiesto los márgenes porosos existentes entre los diversos «modelos», así como las dificultades para establecer distinciones o clasificaciones extremadamente esquemáticas en el marco de una creciente diversificación de las formas y los estilos que fue adoptando el ejercicio del sacerdocio. Por su parte, se presenta el Concilio Vaticano II como un momento clave para la introducción de cambios en distintos ámbitos de la vida eclesial, aunque también se registran, en los años previos, algunas iniciativas de renovación en la liturgia, la predicación, la pastoral de los sacramentos y, luego, en la catequesis. En este particular contexto de transformaciones dentro del catolicismo, estas diversas «búsquedas» tensionan la vida sacerdotal de diferente modo, desencadenan no pocos conflictos intraeclesiales y enfrentan a los obispos al problema de «encontrar caminos para una integración positiva de las inquietudes sacerdotales». (5)

En los capítulos referidos, *La verdad nos hará libres* retoma un conjunto de trabajos señeros elaborados en las últimas décadas desde la historia, la sociología y la teología (6) sobre el MSTM, sus dinámicas internas, sus transformaciones, sus discusiones, las posiciones públicas asumidas frente a la situación social y política de aquellos años, entre otros aspectos. Se trata, en general, de una mirada que asume una perspectiva nacional —aunque centrada mayormente en Buenos Aires— a partir de la valiosa documentación preservada y recopilada del movimiento, junto con testimonios en primera persona. (7)

Más recientemente, la historiografía ha avanzado en el estudio de las expresiones locales de esta renovación del catolicismo con el objeto de caracterizar sus particularidades, en ocasiones en el cruce con otras dimensiones de la vida social y política y con las

problemáticas de sus comunidades. En esa dirección, alargando el estudio hacia otros espacios, interesa recuperar algunos de estos aportes, situados en distintas diócesis del país, que reponen las trasformaciones que estos modos de intervención sacerdotal introdujeron en determinadas experiencias históricas de estos años. A su vez, estas investigaciones, al enfocarse en las prácticas y privilegiar las periferias, nos devuelven imágenes más complejas y enriquecidas de los vínculos entre los curas y la política. Permiten apreciar, así, la acción de otros sujetos involucrados en la vida parroquial, recuperando, por ejemplo, la importancia de las comunidades, de su poder transformador en la vida de los sacerdotes, de la Iglesia y del catolicismo.

De este modo se trata de pensar estas experiencias no como «casos» que confirman o desmienten lo sucedido en Buenos Aires sino como nuevos puntos de observación para reconocer la multiforme textura de este catolicismo conciliar y posconciliar y como expresiones de un fenómeno más amplio que, en la escala local, se tramita a partir de las coordenadas, de los ejes de conflictos y de la historia previa de los vínculos entre catolicismo y política. Retomando algunas de estas líneas interpretativas me interesa analizar el vínculo de esta relación —entre sacerdocio, sociedad y política— que tiene una larga historia y se ha desplegado en múltiples contextos, remotos y próximos, localizados y nacionales.

1. Experiencias situadas

La reducción de escala de observación ofrece la oportunidad de reconstruir las dinámicas particulares que asumió la renovación eclesial del Concilio y pos Concilio y situarlas al interior de historias que contaban con formas de intervención sacerdotal previas y con ejes de conflicto particulares que fueron modelando el ejercicio mismo del ministerio. Por cuestiones de espacio se analizan solamente cuatro experiencias recientemente investigadas sobre Mar del Plata, Bahía Blanca, Tucumán y Moreno. (8) En cada uno de estos obispados y arzobispados pueden reconocerse formas organizativas previas, yuxtapuestas o coexistentes al MSTM, conflictividades de distinto tipo, así como gestiones episcopales con visiones muy diferentes —incluso antagónicas— acerca del clero tercermundista y/o renovador.

En la diócesis de Mar de Plata, las investigaciones de Alejo Reclusa (9) reconocen un «tercer catolicismo», diferente del refractario al Concilio Vaticano II y también con divergencias respecto al tercermundista. Allí, durante la gestión de Enrique Rau (10) —a cargo de la diócesis desde su creación en 1957 hasta su muerte en 1971—, que coincidió en gran medida con el momento conciliar y posconciliar y con el surgimiento del MSTM, no hubo conflicto abierto con la autoridad episcopal y la renovación conciliar reconoció distintas

prácticas que contaron con su anuencia e inclusive podían ser estimuladas por el propio obispo. Esta interpretación discute una idea bastante extendida según la cual la dinámica conciliar se tramitó fundamentalmente a través de los conflictos intraeclesiásticos —y, sobre todo, entre el obispo y el clero diocesano— que eran, a su vez, el «síntoma» de la renovación y de la creciente «radicalización católica». (11)

En Mar del Plata, la renovación se encauzó a través de distintas iniciativas que incorporaban al clero secular y regular y a los y las laicas en línea con la idea de colegialidad que propició el Concilio II. En esta dirección se reflexionó sobre la reforma litúrgica, se propició el diálogo ecuménico y, en este contexto, se institucionalizaron las Jornadas Sacerdotales anuales donde se organizaron una serie de instrumentos que cambiaron el perfil del catolicismo local. (12) De este modo, desde la cabeza de la diócesis, y no en oposición a la misma, se convocaba a los distintos actores religiosos y se fomentaba un conjunto de prácticas identificadas con el MSTM y con las redes del liberacionismo argentino. La impronta local del proceso de renovación incorporó a estas prácticas y redes, pero no se confundió con las mismas ni quedó subsumida en ella.

Allí, los encuentros diocesanos e interdiocesanos que eran parte de esta dinámica con un efecto práctico en la diócesis local —por ejemplo, planificar una pastoral de conjunto o la formación de grupos juveniles por fuera de la Acción Católica— no decayeron con el surgimiento del MSTM. En cuanto a los sacerdotes o religiosos de la diócesis marplatense, tampoco se dio una incorporación automática al movimiento y sus vínculos con este fueron variados: muchos de los que firmaron el documento de los «18 obispos del Tercer Mundo» no formaron parte del MSTM; otros, firmaron algunos documentos, pero discontinuaron su participación y adhesión, y algunos que adherían a sus ideas no firmaron ninguno de sus documentos. Por su parte, existieron algunos grupos, como el CIAS, que, con una agenda y redes de relaciones propias, intentaron difundir las nuevas corrientes doctrinarias y pastorales. La temporalidad de esta experiencia también responde a situaciones específicas: la muerte de Rau en 1971 implicó el cierre de muchas de estas iniciativas, (13) incluidas las de los religiosos capuchinos —como Antonio Puigjané— y salesianos, encuadrados de modo más claro en el MSTM y más cercanos a sus actividades.

Un análisis pormenorizado de esta experiencia diocesana muestra que los sacerdotes mantenían vínculos poco orgánicos —lazos débiles y discontinuos, según Reclusa— con el MSTM. Este autor la entiende atravesada por una malla más amplia de redes ligadas a la renovación eclesial conciliar y posconciliar, que podía incluir a la «constelación

tercermundista» (14) —y también desprenderse de ella— y aportar, sin embargo, contenidos para *aggiornar* la doctrina y las prácticas pastorales.

El análisis realizado por Virginia Dominella (15) sobre los sacerdotes «renovadores» que coincideron en Bahía Blanca en estos años, también ofrece elementos para observar esa diversidad de maneras de vivir este momento de reformulación del edificio eclesial católico así como su impacto en las comunidades locales y, en especial, en las y los jóvenes contestarios. Dominella reconstruye con precisión las trayectorias de nueve presbíteros diocesanos —algunos de ellos de la OCSHA (16) — y salesianos, los cuales comenzaron a reconocerse y a ser reconocidos como un grupo en función de su adhesión a la renovación del catolicismo. (17) La autora analiza sus relaciones con el MSTM, con la jerarquía eclesiástica y sus prácticas religioso-políticas en distintos espacios eclesiásticos, educativos y políticos de la ciudad y sus alrededores y se reconstruyen los espacios y redes que les permitieron encontrarse. Lo hicieron como párrocos de capillas, en su mayoría periféricas, donde animaban grupos juveniles y de guías y scouts; como asesores de la JEC, JOC y JUC; como docentes y/o directivos (de la Escuela de Servicio Social, del Instituto del Profesorado Juan XXIII e inclusive de la Universidad Nacional del Sur), como responsables de la catequesis, del seminario o de Cáritas.

Según Dominella, las coincidencias de este grupo de «sacerdotes renovadores» en sus opciones pastorales y teológicas los fue acercando y favorecieron la construcción de intensos lazos de amistad, los cuales estimularon la participación de unos en las actividades pastorales de los otros. A lo largo de cinco años, entre 1969 y 1974, se fue articulando una dinámica grupal a partir de encuentros semanales donde compartían lo vivido en sus parroquias, grupos o colegios, reflexionaban sobre las lecturas bíblicas y preparaban en conjunto las homilías, lo que hacía que se difundiera a través de ellas el mismo mensaje, aunque con el tono de cada estilo personal y adaptado a los espacios sociales donde se predicaban. La lectura de la realidad social y política estaba en el centro de sus sermones, lo cual les valió no pocos conflictos, en especial ante auditorios particularmente hostiles. (18) En línea con el «espíritu conciliar» y el contenido de los nuevos documentos eclesiales —desde Medellín hasta San Miguel—, sus denuncias de las injusticias fueron en aumento, así como la visibilidad de sus posiciones públicas.

Como consecuencia de estos posicionamientos, estos sacerdotes eran identificados en la arquidiócesis como los «tercermundistas», sin embargo solo algunos de ellos integraron el MSTM de manera continua y sistemática. Entre ellos solo cuatro se encuadraron en el círculo de «militantes» —en la clasificación ofrecida por Bresci (19)

—, pero como grupo evitaron expresar públicamente su afinidad o pertenencia al MSTM para evitar conflictos en la comunidad local. Ninguno de ellos adhirió públicamente al Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo que dio origen al movimiento e incluso algunos de ellos plantearon diferencias más profundas con el movimiento. (20)

Como en el caso de los curas marplatenses, aunque con un perfil propio, el grupo bahiense se fue consolidando en forma simultánea al crecimiento del MSTM, pero no se «convirtió» al tercermundismo de manera automática. Por eso no hubo en Bahía Blanca un grupo nutrido de sacerdotes con un protagonismo significativo en el movimiento nacional sino que se vincularon al mismo de manera mucho más flexible. Tampoco fue el MSTM el que ofreció el marco para esta construcción colectiva, sino que esta se dio en diálogo con él, lo cual fortaleció sus opciones pastorales y les permitió ampliar las redes de la renovación eclesial, pero también actuó con una buena dosis de autonomía.

En otras regiones del país, el MSTM parece haber construido un andamiaje institucional más sólido en términos de pertenencia o adscripción institucional, de una temprana adopción del movimiento como marco para las acciones colectivas y de la presencia de responsables y de representación regional constante en los encuentros sacerdotales y acciones públicas que se llevaban a cabo anualmente. Allí se destaca la experiencia tucumana, estudiada por Lucía Santos Lepera, cuya visibilidad está estrechamente ligada a la participación de los curas párrocos en el ciclo de conflictividad ligado al «colapso de la actividad azucarera» que estalló a fines de 1967 y principios de 1968, aunque su gestación puede situarse a partir de 1955. (21)

A lo largo de los años 1966 y 1967, en el contexto del onganiato, se redefinió la política azucarera a partir de la adopción de un régimen integralmente regulado por el estado nacional que determinó la crisis de la agroindustria en Tucumán. (22) Esta coyuntura coincide con el momento en que el arzobispo Juan Carlos Aramburu ya había dejado el arzobispado, pero aún no había sido nombrado su reemplazante Blas Conrero. En estos meses comenzaron a articularse espacios de reflexión sobre la situación de la provincia, en reuniones en la parroquia San Pío X de la capital, y sobre las novedades del Concilio II. (23) Entre los sacerdotes se fue conformando una suerte de fraternidad en la que se destaca la presencia de los hermanos Amado y David Dip —el primero era prosecretario y notario del obispado y, el segundo, párroco de Tafi Viejo, ambos asesores de la JOC— y Pedro Wurschmidt, párroco del pueblo azucarero de San Pablo.

Santos Lepera ha reconstruido la intervención de los curas en este contexto de protesta social particular, coincidente con la emergencia del MSTM, desde un abordaje que combina la historia social y

económica de la región y de la provincia, la historia del catolicismo y la del peronismo. En su análisis, (24) centrado en el pueblo de San Pablo, aparece la figura de Pedro Wurschmidt y de Raúl Sánchez, teniente cura, en la movilización comunitaria frente al despido masivo de obreros del ingenio. Ellos celebraron misas en la sede del sindicato, participaron de las movilizaciones por las calles del pueblo y mediaron en las negociaciones con el gobierno. (25)

La forma y el contenido de muchas de las acciones que tuvieron lugar en estas jornadas se inscriben en una historia más larga en la que los sacerdotes, y en especial el párroco, habían experimentado un acercamiento creciente a la población obrera del ingenio y desplegado una intensa labor a favor de los obreros de fábrica y surco. Entre las iniciativas guiadas por este diálogo cada vez más estrecho, se organizaron cooperativas de trabajo y de vivienda en las colonias del ingenio, comedores populares, campamentos de vacaciones para niños y un hogar para ancianos. Se impulsó a partir de la noción de «parroquia abierta» una integración de la iglesia local a la vida social del pueblo. Wurschmidt, además, había apostado a la construcción horizontal de poder entre los curas de las parroquias vecinas, caracterizadas también por la presencia de ingenios azucareros en su jurisdicción y, de este modo, estimuló las reuniones de los párrocos del departamento de Famaillá que más tarde formarían el decanato, en las que se discutieron las reformas conciliares y su adaptación a la realidad tucumana. Este sería el germen del MSTM en la provincia.

Como vemos, este colectivo sacerdotal nació en Tucumán íntimamente ligado a la situación social derivada de la crisis azucarera y el conflicto del pueblo de San Pablo fue el acontecimiento que propició su formalización. Si bien esta experiencia no implica que la totalidad de los sacerdotes de la provincia y de la región haya adherido al MSTM, la emergencia de este movimiento encontró en Tucumán a un grupo importante de sacerdotes ya organizados y movilizados. (26)

Así, cuando ya existía en la provincia un grupo con un camino recorrido apoyando a las comunidades y a los gremios que resistían el cierre de ingenios, Pedro Wurschmidt comenzó a difundir el Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo, al que adhirieron doce curas de la diócesis. A lo largo de 1968 se reafirmaba un frente político opositor a la dictadura de Onganía integrado por sacerdotes y los dirigentes sindicales de la FOTIA y la CGTA. (27) El reconocimiento era mutuo: mientras Raimundo Ongaro hablaba de los curas como «verdaderos ejemplos del cristianismo», en su diario personal Wurschmidt se refería al líder sindical como un «hombre extraordinario, providencial y bien intencionado». (28)

Bastantes kilómetros más al sur, en el Gran Buenos Aires, José

«Pepe» Piguillém adhería al Manifiesto de los 18 obispos de agosto de 1967, (29) tres años después de su llegada a la parroquia del partido de Moreno, en el obispado de Morón. Piguillém se incorporó al MSTM en sus tramos iniciales como buena parte de los sacerdotes de este obispado, (30) fue responsable zonal de la diócesis y del Gran Buenos Aires y participó en todos los encuentros nacionales. En diferentes sucesos de alta exposición pública del movimiento, Piguillém se encontraba presente. En 1971 estuvo detenido junto con otros curas del MSTM en Rosario luego de manifestarse para pedir la liberación de los presos políticos; (31) integró el grupo que se reunió con Perón en la casa de la calle Gaspar Campos a fines de 1972 y al año siguiente viajó a Cuba junto con otros curas del movimiento, entre ellos Osvaldo Catena, Rolando Concatti, Rubén Dri y Domingo Bresci, invitados por el Instituto Cubano de Amistad con los Pueblos.

Como lo planteó en distintas oportunidades, el MSTM dio marco y soporte a su tarea como párroco de los barrios empobrecidos del oeste del Gran Buenos Aires. Los encuentros con el resto de los sacerdotes que lo integraban eran un espacio de reflexión sobre el desafío que implicaba ser cura en esa realidad. Y sus principales consignas organizaban de modo muy preciso esa opción: «vivir inserto, trabajar con tus propias manos y tener un compromiso político». La experiencia de Moreno, que se inició en estos años, tuvo una continuidad de casi medio siglo solo interrumpida por un exilio del sacerdote entre 1978 y 1980. A diferencia de Wurschmidt, Piguillém había iniciado su sacerdocio en el momento mismo en que el Concilio II se estaba desarrollando.

La vida parroquial se alimentaba de la participación de distintos actores y los laicos eran convocados por las diferentes tareas de la pastoral popular. (32) Inicialmente organizó una comunidad junto con algunos seminaristas, exseminaristas y otros jóvenes, donde se reflexionaba sobre los documentos del Concilio Vaticano II y los de Medellín. En su pastoral, el papel de los y las jóvenes ocupaba un lugar central y eran convocados a partir de nuevas y antiguas herramientas: se promovió la formación de grupos juveniles, se organizaron campamentos, ciclos de cine-debate, festivales de música, experiencias de teatro popular, actividades de alfabetización, capacitación y de educación formal. A partir de los años setenta se fueron incorporando las congregaciones femeninas que también atravesaban un proceso de transformación. Distintas organizaciones latinoamericanas impulsaron y sostuvieron este desplazamiento hacia la periferia, como la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas) o la CoSMaRaS, fundada en 1954 como respuesta a una directiva vaticana orientada a crear consejos que nuclearan a las congregaciones religiosas de los distintos países, a la

que la siguió la «Conferencia de Religiosas», establecida en 1959. Pocos años después, el Concilio Vaticano II y la Conferencia de obispos de Medellín reforzaron y legitimaron ese tipo de iniciativas. (33) Las *Sisters of Mercy* y las Pasionistas habían llegado a los barrios de Moreno impulsadas por estos movimientos de renovación. Las religiosas habían decidido abrir un noviciado allí como modo de llevar a cabo la formación inicial de las hermanas en ese contexto y, además, sabían que el cura Pepe buscaba hermanas para que se incorporaran a la tarea pastoral. Cuando Piguillém debió exiliarse, la parroquia quedó en manos de las monjas, los seminaristas y los laicos que sostuvieron los comedores, las guarderías, la catequesis y los grupos juveniles.

Durante los años sesenta y setenta, e incluso durante la última dictadura, la parroquia fue un ámbito de formación para muchos jóvenes que, luego de 1983, «salieron» a ocupar —o disputar— los espacios políticos locales. (34) Muchos adultos recuerdan sus años de juventud en la parroquia y, en especial, la manera en que catolicismo y peronismo se ensamblaban, dando lugar a trayectorias de conversión que eran religiosas y políticas a la vez.

2. Sacerdotes y obispos

Las experiencias que estos curas articularon en sus comunidades se situaron al interior de diócesis concretas en las cuales las posiciones asumidas por sus obispos resultaron un factor decisivo en determinados contextos particularmente conflictivos. (35) De modo que si, por un lado, estos sacerdotes eran parte de un proceso de renovación del catolicismo —que los interpelaba y transformaba sus prácticas— y de las juventudes en su vínculo con la política, por el otro, la cronología de las gestiones episcopales impactó de diferente manera en el desarrollo de estas mismas historias.

En Mar del Plata, la muerte del obispo Enrique Rau en 1971 significó la conclusión de una configuración muy particular de agentes e instituciones de la iglesia renovadora, tal como hemos visto páginas arriba. Desde 1972, la diócesis, a cargo de Pironio —por entonces secretario general del CELAM y desde noviembre su presidente hasta 1974— se encontraba en manos del administrador apostólico, el arzobispo de La Plata Antonio Plaza, y la mayor parte del tiempo estuvo a cargo del vicario Juan José De Nicolay (36) y del provicario Pedro Pizzolatto Omega, (37) ambos integrantes de la red de capellanes que respondían a Victorio Bonamín. Tal como ha demostrado Reclusa, este cambio en la gestión de la diócesis significó una política de disciplinamiento interno y un ejemplo del mismo fue el cierre de la capilla a cargo de los capuchinos Antonio Puigjané, Marcelo Kippes y Jorge Danielan, quienes también fueron expulsados del obispado. (38)

El arribo de Eduardo Pironio en abril de 1972 dio impulso a

nuevas acciones que retomaban, aunque, reformuladas, anteriores iniciativas como el Movimiento Juvenil Diocesano. A partir de 1973, en un contexto de creciente violencia política, buscó intervenir en conflictos que escalaban en el ámbito universitario (39) y, tras recibir amenazas de muerte de la Triple A y de que una bomba explotara en una iglesia en la que se encontraba, Pironio dejó el país en septiembre de 1975 (40) con destino a Roma para desempeñarse como proprefecto en el dicasterio de la Sagrada Congregación para Religiosos e Institutos de Vida Secular y luego como prefecto, a partir del 24 de mayo de 1976. (41) Pocos días antes, en ocasión de la celebración de Pentecostés —dada a conocer en el boletín SEDIPLA—, expresaba el obispo:

De un modo especial, por la particular vinculación con la Universidad Católica de Mar del Plata hago un fuerte llamado evangélico a los responsables del secuestro de la decana de la Facultad de Humanidades, profesora María del Carmen Maggi. Les pido recapaciten en lo que esto significa de violación de los elementales y sagrados derechos de la persona humana, de injusta aflicción a un hogar dolorosamente sacudido, de perturbación de toda la comunidad universitaria. Por lo mismo les pido la devuelvan cuanto antes a su hogar.

«Pero mi voz —añade luego— se extiende más allá de los límites de este hecho y quiero compartir el dolor de otras personas, familiares e instituciones que están sufriendo también agudamente un secuestro, una amenaza, un atentado. Nadie se siente dueño de la verdad, de la justicia, de la virtud. Respetemos la vida de los otros, que es sagrada. Respetemos su libertad, que es don de Dios. Respetemos sus ideas y tratemos de buscar juntos, en la sinceridad de un diálogo verdadero, cuál es el camino de la reconstrucción nacional y de la paz». (42)

En Bahía Blanca el cambio de obispo —de Germiniano Esorto a Jorge Mayer, que asumió en 1972 por renuncia del primero— trajo para los sacerdotes «tercermundistas» transformaciones en un contexto de creciente persecución por parte de las fuerzas represivas. Como plantea Dominella, aunque Esorto estuvo lejos de identificarse con la corriente liberacionista, aparecía como un arzobispo accesible para los sectores renovadores, mientras que Mayer tomó una postura más dura de oposición hacia este grupo. Monseñor Esorto los había sostenido en determinados momentos críticos como fueron las interrupciones de homilías, (43) la requisa del domicilio de uno de ellos, detenciones arbitrarias o difamaciones de distinto tipo. El testimonio de Néstor Navarro resalta este acompañamiento:

Tan fuerte fue este hecho, porque nunca había pasado en Bahía Blanca, que el arzobispo, monseñor Germiniano Esorto, concelebró en esa parroquia una misa de desagravio con el párroco y algunos otros

sacerdotes. Sin embargo, al poco tiempo se allanó oficialmente la casa. Estuvieron durante cinco horas, durante las cuales, el arzobispo monseñor Esorto permaneció allí, se puso firme y eso ayudó a parar un poco la cosa. (44)

Una vez que asumió el nuevo obispo Mayer, el diálogo se volvió muy dificultoso, las tensiones se pusieron de manifiesto, confrontó abiertamente con el grupo sacerdotal y le quitó su respaldo. (45) Ante una nueva interrupción de una homilía en la catedral —que ya se habían vuelto una práctica corriente entre los marinos de Bahía Blanca, en este caso la de Oscar Barreto—, la posición de Mayer fue mucho más hostil al sacerdote. (46) Con el posterior asesinato del salesiano Carlos Dorniak en el Instituto Juan XXIII, (47) el obispo Mayer presidió las ceremonias fúnebres, sin embargo, según algunos testimonios analizados por Dominella, «el tono de sus palabras parecía más acorde al caso de alguien que había muerto en la cama que a una víctima de la violencia política», lo que motivó que tanto los sacerdotes como los jóvenes de la JUC y de la JEC plantearan abiertamente que la jerarquía eclesiástica local no estaba acompañando a la comunidad cristiana. Luego de este asesinato, se multiplicaron tanto las amenazas como los ataques a distintos referentes del catolicismo liberacionista bahiense.

Juan Carlos Aramburu, arzobispo de Tucumán hasta 1967, había participado de las sesiones del Concilio Vaticano II y lo hizo también en Medellín, desde su nueva posición como obispo coadjutor de Buenos Aires. Como plantean Santos Lepera y Folquer, ni bien se comenzaron a materializar algunas iniciativas de los sacerdotes, religiosas y religiosas, laicos y laicas, Aramburu «cerró filas y buscó desactivarlas con el argumento que los miembros de la Iglesia no debían inmiscuirse en política». (48)

La llegada del nuevo arzobispo a Tucumán se demoró un tiempo, en el cual el vicario capitular Víctor Gómez Aragón se hizo cargo del arzobispado. En estos meses, en el marco de la agudización de la crisis social, se articularon espacios en convergencia con las resonancias asociadas a la recepción del Concilio II. En mayo de 1968, Blas Conrero se hizo cargo del arzobispado y en sus primeros años de gestión buscó estimular la intervención del laicado y propiciar la participación colegiada de la conducción diocesana de sacerdotes, religiosos y laicos, aplicando algunas de las disposiciones emanadas del Vaticano II. Su perfil moderado buscaba equilibrar las tensiones al interior de la Iglesia local. Algunos de los sacerdotes que integraron el MSTM, como Amado Dip, lo recordaban en esa tensión: «Si bien no compartía las luchas, tampoco promovía sanciones». (49) Así, durante el denominado Operativo Independencia, recibió a distintas figuras de la jerarquía eclesiástica que visitaron la provincia, como el provicario

castrense Bonamín, el obispo y vicario castrense Adolfo Tortolo y el Nuncio Apostólico Pío Laghi. El arzobispo Conrero mantuvo el perfil institucional con el que llegó a la arquidiócesis, en el que priorizaba la búsqueda de unidad de la iglesia por sobre los conflictos. En los años de la dictadura si bien no integró la avanzada nacionalista en defensa del gobierno de facto, tampoco se cuenta entre los obispos que canalizaron públicamente las denuncias por las violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, como señalan Santos Lepera y Folquer, «protegió» a los curas que estaban siendo perseguidos a través de distintas tratativas en el ámbito privado. (50)

En la misma línea, en el marco de la reunión de la Comisión Permanente de la CEA del 13 de marzo de 1978, protagonizó un intercambio con el obispo de Neuquén Jaime de Nevares a propósito de la actividad desarrollada por la APDH, creada en 1975 y de la que era miembro fundador y presidente. De Nevares buscó, sin éxito, construir una relación institucional con el episcopado argentino invitando a la CEA a acompañar las diversas iniciativas de la organización. (51) La intervención de Conrero en aquella ocasión —tomando la voz de los obispos del NOA— cuestionó la participación de algunas religiosas y sacerdotes y preguntó sobre el sentido o representatividad de las mismas. Su pregunta fue concreta: «La inquietud mía es la siguiente: ¿son religiosas las que aparecen ahí? Si son religiosas, ¿están con el aval de su congregación o a título personal?». (52) En ese momento, De Nevares respondió que no lo sabía, que no recorría la firma de las adhesiones y explicó detalladamente las actividades de la APDH. Luego, en un telegrama dirigido al obispo Ponce de León, extendería sus reflexiones e interrogantes sobre las inquietudes de los «hermanos del NOA», deteniéndose en otros criterios «particulares o personales» que también podrían ser usados en detrimento de la unidad de la Iglesia y que no provocaron ningún cuestionamiento por parte de estos obispos. (53)

Por último, detengámonos en la diócesis de Morón, el obispado en el que desarrolló su ministerio José Piguillém como sacerdote durante más de cincuenta años, solo interrumpido por los dos años que duró su exilio. Sus primeros obispos fueron Miguel Raspanti, entre 1957 y 1979, y Justo Oscar Laguna desde de 1980 hasta 2004. Raspanti ha reflexionado acerca de la recepción del Concilio II y de Medellín, sobre su impacto en el Documento de San Miguel y la ruptura ideológica que implicó en el catolicismo argentino. Recuperaba en su análisis el contexto histórico de la Argentina con sus «desacuerdos políticos no resueltos»:

Fue un documento pensado y redactado por el ala más renovadora de la Iglesia argentina, y fue aprobado por una mayoría del

episcopado. Pero después se invirtieron las posiciones, y al poco tiempo era solamente una minoría de obispos los que lo defendían. Yo pienso que no estábamos preparados para una cosa así. A mí me hubiera gustado discutir más el documento y alcanzar un texto que estuviera más acorde con el grado de comprensión de toda la Iglesia y las comunidades. (54)

En su visión, los sacerdotes de su obispado —y también de otros lugares— «no necesitaron romper lanzas con su diócesis para vivir sus ideales. Hubo un fervor demasiado político, pero con el tiempo los sacerdotes fueron madurando». (55) Sabía que una parte significativa del clero diocesano participaba del MSTM: no prohibía ni desalentaba y tampoco alentaba. En su memoria de aquellos años, coincidente con las de muchos curas, predomina la imagen de una voluntad de entendimiento: hablaba con ellos sobre las razones que los llevaban a adherir al movimiento y concluía que, finalmente, se trataba de motivaciones enmarcadas en el ministerio sacerdotal. (56)

Durante los primeros años de la dictadura acompañó a muchos sacerdotes que estaban siendo perseguidos y recibió en su diócesis al jesuita Luis Dourron, compañero de Francisco Jalics y Orlando Yorio luego de la disolución de la comunidad del Barrio Rivadavia de Flores. Dourron se fue a vivir al barrio Parque Gaona de Moreno donde vivía también Piguillém. Dormían allí una vez por semana, los jueves, para no perder contacto entre ellos y debido a las permanentes amenazas. A esa altura Yorio y Jalics ya habían sido secuestrados y Angelelli, asesinado. El 20 de agosto de 1976 las amenazas se concretaron con un operativo militar en la casa donde vivían, pero los sacerdotes se pudieron escapar de un seguro secuestro. (57) Ni bien consiguió un teléfono, Piguillém llamó a su obispo, Miguel Raspanti, quien al día siguiente lo mandó a buscar y lo alojó en la catedral de Morón. La primera reacción del obispo fue de sorpresa. «Me dijeron que no iban a tocar a nadie sin avisarme» (58) fueron las palabras de Raspanti al enterarse de lo que había sucedido la noche anterior. El obispo sabía que en su diócesis actuaba el Ejército y la Aeronáutica e inclusive se había entrevistado con el jefe de la Base a propósito de una operación con panfletos donde relacionaban a las monjas y los sacerdotes con la guerrilla: «Le dije que no podía continuar con esas agresiones; entonces él se hizo el enojado y retó en mi presencia a otros oficiales subordinados». Y agregaba: «Más de una vez tuve que defender a los sacerdotes». (59)

En enero de 1980, Justo Oscar Laguna fue nombrado obispo de Morón. Venía de ejercer el cargo de obispo auxiliar de San Isidro y había formado parte de la Comisión de Enlace creada por el episcopado a principios de 1977 para llevar al gobierno las peticiones de las víctimas del terrorismo de Estado. Se trataba de un canal

reservado de comunicación entre representantes de la Junta Militar y la Comisión Ejecutiva de la CEA. Más adelante, Laguna manifestó que esta comisión, que realizó veintidós reuniones hasta finales de 1982, fue un verdadero error dado que nunca se obtuvieron respuestas a las presentaciones de los obispos. (60) En 1981 participó como parte de una comisión de obispos designados por la CEA de la Mesa de Diálogo para crear un espacio de encuentro con los diversos partidos políticos, gremios, grupos sociales y personas representativas de la vida del país. Su evaluación de esta instancia fue menos negativa.

Ya como obispo de Morón reproducía, en su territorio, esa voluntad dialoguista y su papel de enlace, que se replicaría en distintas instancias de la vida democrática del país en los años siguientes. El cura Pepe Piguillém recordaba el insólito encuentro que propició Laguna con sus vigiladores luego de su regreso del exilio. En 1980 el sacerdote volvió a su parroquia de Moreno y hasta los últimos meses del año 1983 estuvo vigilado por la policía. Con ellos debió reunirse a pedido del obispo en el restaurante L'Eau Vive de Luján. Recuerda el sacerdote: «Allí estaba yo, sentado ante una mesa de un restaurante caro —elegido por los policías— "disfrutando" de una comida excelente y hablando de mi vigilancia con mis vigiladores». (61) El jefe de la Coordinación de la regional Morón de la Policía y otro a cargo de las Relaciones Públicas le plantearon que debían seguirlo continuamente. Así lo avaló el obispo Laguna y así lo hicieron.

3. Sacerdocio y política: una relación con historia

Los curas llegaban a la política a través de experiencias concretas de acercamiento a las problemáticas de sus comunidades. Varios de los que integran esta selección azarosa —y otros— identifican un momento preciso de su vínculo con lo político en clave de elección personal y, en especial, con el peronismo: los años posteriores al golpe de 1955. Fue en la acción al frente de las parroquias, en el contacto cotidiano con las poblaciones y la inmediatez de sus problemas políticos y sociales, donde ese encuentro fue posible. (62)

En esos años, distintas iniciativas los convocaron y les ofrecieron redes para la circulación de lecturas e intercambio de experiencias. Una de ellas fue la de asesorar a la JOC y participar en su principal publicación *Notas de Pastoral Jocista* . En este marco, el debate sobre la inserción de la Iglesia en el mundo obrero se profundizó, pero, sobre todo, abrió camino a una evidencia clave entre los sacerdotes: la afinidad de los trabajadores con el peronismo depuesto y proscripto. Muchos de estos sacerdotes renovadores habían sido asesores de la JEC, la JUC y la JOC y, entre estos últimos, se encontraban también sus ahora obispos como Pironio. Para esos sacerdotes, la etapa posterior a 1955 fue un momento de ruptura y un punto de partida

que los llevó a revisar sus vínculos con el peronismo y a integrar, años más tarde, el MSTM u otros espacios de la renovación menos formalizados.

Al repasar algunos testimonios de estos sacerdotes, los modos de denominar los episodios que se analizaban, de describir las acciones colectivas que estaban teniendo lugar y los testimonios de los y las protagonistas, aparecen referencias antiguas y una historia mucho más larga para pensar las relaciones de catolicismo y política. Y más allá de algunas líneas de continuidad que pueden identificarse —en términos de «genealogías» e inscripciones voluntarias— también es posible distinguir determinadas prácticas con un significado menos explícito que revelan interesantes continuidades. Tomándolas como indicios de realidades más profundas, las características que asumió la participación de algunos sacerdotes a lo largo de estos años y la circulación de ciertas nociones de matriz católica que se propagaban como consecuencia de las transformaciones del catolicismo conciliar y posconciliar, nos pueden ayudar a conjeturar acerca de algunas continuidades.

Los curas no irrumpían por primera vez en la política en los años sesenta y setenta del siglo XX. Desde el período colonial, los años de la Revolución de Mayo y los primeros gobiernos independientes, los curas estaban ahí, con funciones precisas: sostener un orden político o hacer posible una transición hacia otro. Sus competencias y capitales simbólicos no eran pocos: desde su formación académica y su condición de letrados hasta el conocimiento y contacto con las comunidades a las cuales se buscaba disciplinar o movilizar, según el caso, y que los convertía en mediadores privilegiados. Integrando los ejércitos, las asambleas legislativas y los congresos constituyentes y participando de las movilizaciones callejeras, tumultos o rebeliones.

Muchos sacerdotes entendieron las intervenciones políticas como parte de su ministerio. Estas formas de concebir y de vivir el sacerdocio se construyeron a partir de una experiencia secular de interrelaciones con los poderes civiles, quienes asignaron a los curas lugares centrales como autoridades, agentes o funcionarios tanto de la monarquía católica como de las sucesivas construcciones políticas republicanas. Los sucesivos gobiernos —los de la Revolución de Mayo, los unitarios y los federales, los de la «Organización Nacional», los de la «Argentina Laica» o los de la Argentina «integrista»— asignaron papeles más o menos institucionalizados al clero al mismo tiempo que fijaron funciones precisas en sus proyectos políticos. Así, las preocupaciones sobre la vida de sus feligresías, en tanto parte de la ciudadanía, puede inscribirse en aquellas tareas que los sacerdotes desempeñaron muy tempranamente en la historia de estos territorios en distintos ámbitos como la educación, los procesos electorales, la

práctica de la justicia o el registro de las personas, entre muchas otras esferas de actuación.

En este punto es que se destaca el espacio de la parroquia como lugar de congregación comunal, donde se tramitaban experiencias colectivas de distinto tipo. Desde los tiempos coloniales, en toda Iberoamérica, la parroquia, su atrio y su cementerio habían servido como lugares simbólicos de habitación y como espacios donde se centralizaba la acción comunitaria, en especial, en contextos de protestas colectivas. Esta territorialidad católica conllevaba, en efecto, un pensamiento de la comunidad y una apuesta de orden eclesiológico: el de un grupo de fieles que no se elegían entre sí, sino que se reunían a partir de un territorio y de una celebración en común que los «hacía» Iglesia. (63) Aunque ha corrido mucha agua bajo el puente —en términos de secularización y de ampliación del mercado religioso—, todavía en aquellos años sesenta persistía este «modelo parroquial» de comunalización católica que tenía como objetivo la integración socioespacial de quienes vivían en ese territorio.

El catolicismo persistía además como uno de los lenguajes y contenidos de la política, tanto en su función pacificadora o conciliadora como contestataria. Las misas y la lectura del Evangelio acompañaron la reflexión sobre la realidad política del país e inspiraron —a la luz de experiencias cercanas como la de Camilo Torres en Colombia— la radicalización de las posiciones de centenares de jóvenes. Por su parte, las celebraciones —como el *Te Deum* , misas de Acción de Gracias y las procesiones— y también las homilías y los sermones persistían como escaparates e instrumentos de la lucha política y como formas y momentos de exhibición de los consensos y de los conflictos.

La persistencia de estas figuras, espacios y creencias, que se verifica desde el siglo XVIII, quizá solo pueda explicarse como consecuencia de una compleja articulación de gobiernos, sociedades y religiones a través de vínculos históricos y sociológicos múltiples y complejos. (64) Las disputas por el verdadero sentido de ser «buen católico» enfrentó a distintas posiciones al interior de la Iglesia en 1810, en las décadas de 1960 y 1970 e incluso se encuentran presentes hoy en la Argentina. En el transcurso de estos siglos es posible descubrir modos históricamente situados —y disputados— de creer y de «ser cura» y de vincularse con lo político, configurados a partir tanto del tipo de relaciones que entablaron con la sociedad de la que eran parte integrante, como con los poderes políticos superiores —civiles y religiosos— frente a los cuales mantuvieron actitudes muy diversas que fueron desde la obediencia hasta la confrontación o la indiferencia.

1 . En particular con los capítulos 7, 8 y 9 de la segunda parte (La

vida laical, sacerdotal consagrada y episcopal en la complejidad del pos Concilio Vaticano II. La violencia, las dictaduras militares y el terrorismo de Estado), a cargo de Fabricio Forcat y Hernán Giudice, en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

2 . Fabricio Forcat, Hernán Giudice «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 421.

3 . *Ibid* ., p. 421.

4 . Cf. *Ibid* ., pp. 442-444.

5 . *Ibid* ., p. 449.

6 . Véase José P. Martín, El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010; Domingo Bresci, Historia de un compromiso. A cincuenta años del MSTM , Buenos Aires, Grupo Editorial Sur, 2010; Sebastián Politi, Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975 , Buenos Aires, Guadalupe, 1994 y Claudia Touris, La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina (1955-1976) , Buenos Aires, Biblos, 2021.

7 . Entre ellas se destacan las entrevistas compiladas por José Pablo Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992* y por Marta Diana, *Buscando el Reino, la opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II* , Buenos Aires, 2013. También se han sumado los testimonios: «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de la violencia como seminaristas y sacerdotes», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 788ss.; como los realizados en 2013 a pedido de la CEA. Por su parte se encuentran disponibles desde octubre de 2022 los Fondos Documentales sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, pertenecientes al Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales, IGEHCS/CONICET de Tandil, los cuales reúnen alrededor de cuatro mil documentos inéditos sobre el MSTM provenientes de los fondos personales de los sacerdotes José María Serra, Domingo Bresci y Raúl Troncoso, gestionado, organizado y catalogado por el Dr. Lucas Bilbao.

8 . Corresponden a los obispados de Mar del Plata y de Morón y a los arzobispados de Tucumán y de Bahía Blanca.

9 . Cf. Alejo Reclusa, «Ante la imposibilidad de detener el cambio, cambiar. Enrique Rau y la renovación conciliar en Mar del Plata (1965-1971)», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], *Temas de actualidad, Online* desde el 08 de octubre de 2013, «La formación de la diócesis de Mar del Plata», en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* ,

2019, pp. 179-206, y *La recepción del concilio. Iglesia y catolicismo en una ciudad en transformación. Mar del Plata, 1957-1975* , Tesis de Doctorado UNMdP, 2023.

10 . Enrique Rau fue obispo auxiliar de La Plata en 1951, luego fue destinado a la diócesis de Resistencia en 1954 y tres años más tarde a la recién creada de Mar del Plata. Reclusa lo caracteriza como parte integrante de la generación del «renacimiento» católico de los años 30, con particular sensibilidad por la cuestión social y como otros obispos de estos años fue asesor de la Juventud Obrera Católica. Intervino en la experiencia de renovación de la liturgia y fue director de la *Revista de Teología* del Seminario de La Plata.

11 . Los conflictos más resonantes tuvieron lugar en Córdoba, Rosario y Mendoza a partir de 1964 e incluyeron en este enfrentamiento con los obispos reticentes o abiertamente opuestos a las reformas del Concilio, la toma de parroquias, renuncias, suspensión y traslado de sacerdotes. También se abren otros conflictos en Corrientes, donde el obispo Francisco Vicentín dictaminó la excomunión del sacerdote Raúl Marturet en 1970 y, en San Isidro, durante la gestión del obispo Antonio María Aguirre.

12 . Entre ellos se encuentran el Consejo Presbiteral, los directorios pastorales, la Secretaría Pastoral, la revisión de la pastoral juvenil, de las homilías y de los aranceles parroquiales y la Escuela de Teología que había establecido un diálogo sistemático con el CIAS de los jesuitas dirigido por Alberto Sily.

13 . Luego de la muerte del obispo Rau, el arzobispo de La Plata, Antonio Plaza, asumió como administrador apostólico, aunque la mayor parte del tiempo la diócesis quedó a cargo de la red de capellanes castrenses que respondían al provicario castrense Victorio Bonamín. Cf. Lucas Bilbao, Ariel Lede Mendoza, *Profeta del Genocidio. El Vicariato Castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016.

14 . Cf. Claudia Touris, La constelación tercermundista .

15 . Cf. Virginia Dominella, «Los sacerdotes renovadores bahienses. Trayectorias y sociabilidades en el cruce entre la religión y la política en tiempos de efervescencia social (1968-1975)», en *Sociedad y Religión* , nº 58, 2021.

16 . Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana.

17 . José «Pepe» Zamorano y Emilio Flores pertenecían a la OCSHA; Benito Santecchia, Benjamín Stocchetti, Duilio Biancucci y Oscar Barreto eran salesianos, mientras que Hugo «Coco» Segovia, Néstor Navarro y Miguel Sarmiento provenían de la arquidiócesis.

18 . Entre ellas, una de las más conocidas se pronunció en octubre de 1970 durante un sermón en la catedral de Bahía Blanca. Duilio Biancucci leyó parte de una carta escrita por el sacerdote y miembro

del secretariado del MSTM Alberto Carbone desde la cárcel. En esa ocasión, un grupo de marinos lo interrumpió diciéndole que «habían venido a escuchar misa y no una apología» (Cf. Virginia Dominella, «Los sacerdotes renovadores bahienses»).

19 . Según Bresci, los militantes «éramos unos 200 que firmábamos todo, proponíamos acciones, nos juntábamos en las manifestaciones y públicamente nos definíamos curas para el Tercer Mundo». En su clasificación se encontraban los adherentes (con una participación más laxa) y los simpatizantes que seguían el movimiento con interés, aunque sin involucrarse directamente. Cf. Diana, *Buscando el reino* , p. 58.

20 . Como Benito Santecchia quien, aunque participaba informalmente en actividades del MTSM, planteaba que el mismo había significado una simplificación a unos pocos conceptos y un alejamiento del lenguaje dialéctico de la fe. Cf. Dominella, «Los sacerdotes renovadores bahienses».

21 . Cf. María C. Bravo, *La agricultura: actores, expresiones corporativas y políticas* , Buenos Aires, Imago Mundi, 2017.

22 . Para 1968 se habían cerrado once fábricas, alrededor del 40% del parque industrial tucumano, se habían perdido 50.000 puestos de trabajo y provocado el éxodo de más de 200.000 habitantes. Cf. María Celia Bravo (coord.), *Los pueblos azucareros frente al colapso. Resistencias locales al cierre de ingenios en Tucumán* , Buenos Aires, Teseo, 2022.

23 . Víctor Gómez Aragón, vicario. Cf. Lucía Santos Lepera, Cynthia Folquer, «Las fracturas en el mundo católico: religión y radicalización política (1955-1976)», en Lucía Santos Lepera y Cynthia Folquer, (coords.), *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad* , colección Historias temáticas de Tucumán, dirigida por María Celia Bravo, Buenos Aires, Imago Mundi, 2017.

24 . Cf. Florencia Gutiérrez, Lucía Santos Lepera, «Curas y obreros frente a la patronal. La protesta de 1968 en San Pablo», en Bravo, María Celia (coord.) *Los pueblos azucareros frente al colapso. Resistencias locales al cierre de ingenios en Tucumán* , Buenos Aires, Teseo, 2022, pp. 137-179.

25 . El nuevo arzobispo Blas Conrero llega a Tucumán precisamente en este contexto.

26 . Desde comienzos de la década de 1960 varios curas habían apoyado la acción colectiva de cañeros y obreros. Es el caso de Joaquín Gómez Montenegro en Monteros y de Fernando Fernández Urbano, cura del pueblo de Santa Ana, entre otros. Este último participó de la pueblada de Villa Quinteros de 1969. Otros curas más ligados al movimiento estudiantil de la capital tucumana participaron en el ciclo de protestas de 1970-1972 conocido como «Tucumanazos».

Puede verse Lepera, Folquer (coords.), *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad* .

27 . Las visitas de Ongaro a Tucumán incluyeron reuniones con los sacerdotes del MSTM en la parroquia de San Pablo. El vínculo entre Ongaro y la CGTA con el MSTM se iba fortaleciendo al calor de distintas acciones como la Marcha del Hambre, con epicentro en Villa Ocampo, que encabezó junto con el sacerdote Rafael Yacuzzi en abril de 1969. Cfr. Raúl Borsatti, *La Rebelión. Historia y protagonistas de la marcha que conmovió a la dictadura de Onganía* , Santa Fe, Nuestro Trabajo Asociación Mutual Solidaria, 1999.

28 . Citado por Gutiérrez, Santos Lepera, «Curas y obreros frente a la patronal», p. 172.

29 . Cf. María E. Barral, Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo , Buenos Aires, Sudamericana, 2016, pp. 225-252.

30 . Un tercio de sus sacerdotes (24 sobre 80) convertían a este obispado, a cargo de Miguel Raspanti desde su creación, en uno de los que concentraban mayor representación.

31 . Entre los presos se encontraban referentes del MSTM como Santiago Mac Guire, primer coordinador de la Regional Rosario del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.

32 . Entre ellos y ellas se contaban asistentes sociales provenientes de la Escuela Diocesana de Servicio Social de Morón.

33 . Este movimiento ha sido caracterizado como una evolución desde la idea de «estado de perfección» hasta la de «vida religiosa inserta en medios populares» y tuvo una expresión: Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO), que fue un ámbito relevante de apoyo a estas iniciativas. Ana Quiñones stj, *Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954- 1976)* , Tesis de disertación para la licenciatura en Teología Pastoral, UCA, 1997; Claudia Touris, «Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina», en Andrea Andújar *et al* (comps.), *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en América Latina* , Buenos Aires, Editorial Luxemburg, 2009, pp. 51-68. Ana L. Suárez, «Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la "inserción". Balances y desafíos», en *Sociedad y Religión* , vol. 30, nº 53, 2020. Ana L. Suárez *et al* (eds.), *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* , Buenos Aires, Universidad Católica Argentina-Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020.

34 . La mayoría de los intendentes del partido —como Ernesto «Coco» Lombardi, Mariano West, Andrés Arregui— y otros dirigentes sociales habían transitado por esta experiencia «política y religiosa».

35 . Véase en este volumen: «¿Un silencioso e invalorable apoyo?» y «En esta encrucijada, el silencio dice algo», pp. 333 y 361, respectivamente, donde los autores —Duhau, Forcat, Motto y Taricco — ofrecen claves de interpretación ético-teológicas acerca de la actuación de los obispos frente al terrorismo de Estado, en especial de algunas constantes en sus actitudes, expresiones y cursos de acción. Por su parte, Carlos Schickendantz en «La praxis histórica como lugar teológico», p. 294, se detiene en los «errores de discernimiento» en la estrategia episcopal, y José Carlos Caamaño en «¿Qué impidió que los obispos alzaran la voz?», p. 312, realiza una reflexión remontándose hasta el siglo IV con el propósito de reconocer un formato eclesiológico que, en cierto modo, naturalizó la violencia. Considera en esta dirección: «Creo necesario detenernos en este momento en un itinerario complejo que trata de la conciencia del ser de la Iglesia y su vinculación histórica con el Estado y el ejercicio de la violencia. ¿Son extrañas las posiciones en el episcopado de la Argentina en los setenta en referencia a itinerarios previos de la Iglesia? ¿Podemos olvidar, por ejemplo, la larga historia de cristianos contra cristianos?».

36 . Capellán en la Agrupación de Artillería de Defensa Aérea 601, Mar del Plata, entre 1975 y 1983. Cf. Bilbao, Lede Mendoza, *Profeta del Genocidio* . Anexo 1 - Lista de capellanes militares (1975-1983). https://profetadelgenocidio.com.ar/sites/default/files/ANEXO %201_0.pdf

37 . Capellán en la Agrupación de Artillería de Defensa Aérea 601, Mar del Plata, entre 1959 y 1980. Cf. Bilbao, Lede Mendonza, *Profeta del Genocidio* . Anexo 1 - Lista de capellanes militares (1975-1983). https://profetadelgenocidio.com.ar/sites/default/files/ANEXO %201_0.pdf

38 . La capilla Nuestra Señora de Luján de la parroquia de Nueva Pompeya, en el barrio El Martillo.

39 . En mayo de 1975 se producía el secuestro de María del Carmen «Coca» Maggi, decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata, muy ligada al obispo. Durante diez meses permaneció desaparecida hasta que su cuerpo fue hallado en un campo en Mar Chiquita el 23 de marzo de 1976. Muchos años después la justicia argentina investigó el rol de la «Concentración Nacional Universitaria» y los vínculos de la Triple A con este crimen, Luis Liberti, Federico Tavelli, «La creciente violencia pone en duda la confianza inicial en el gobierno para restablecer la paz», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p.77. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

40 . Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Caminos y opciones en

el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», en *La verdad los hará libres* , tomo1, p. 549.

41 . Ya en el Vaticano, el cardenal Pironio sugiere algunos cursos de acción a Pablo VI en relación con la grave situación argentina y no descarta la versión de atentado respecto de la muerte de Angelelli. También recibió a algunas víctimas del terrorismo de Estado argentino, entre ellas pueden destacarse el encuentro en Roma con Patrick Rice luego de su liberación y, en Puebla, en el marco de su participación en la Conferencia Episcopal Latinoamericana, con Ángela Paolin Boitano. Al mismo tiempo se da cuenta de su amistad y de su distanciamiento con Emilio Mignone a propósito de su pedido de intervenir directamente frente a Massera (a causa de la sospecha de que estaba en la ESMA) por la desaparición de su hija Mónica. La respuesta de Pironio fue: «Lamentablemente el camino que tú me propones para averiguar algo sobre Mónica me resulta, como podrás imaginar, bastante difícil». Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 337.

42 . SEDIPLA Nº 19, agosto de 1975. Fondos Documentales sobre el MSTM, Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales, IGEHCS/CONICET. Agradezco al Dr. Lucas Bilbao esta documentación.

43 . «El domingo 11 de octubre del 71, cuando celebraba misa en la iglesia catedral el padre Duilio Biancucci, salesiano, se levantaron tres personas durante la homilía; dos de ellos eran militares, y lo interrumpen diciéndole: "Padre, vinimos a oír misa, no a escuchar política". Y no lo dejaron seguir hablando. El padre rezó el credo y celebró la misa. Ese era el clima que se vivía». Testimonio de monseñor Néstor Hugo Navarro, obispo emérito del Alto Valle de Río Negro. «Testimonio de Néstor H. Navarro, obispo emérito del Alto Valle de Río Negro», en *La Verdad los hará libres* , tomo 1, p. 819

44 . *Ibid* .

45 . Cf. Dominella, «Los sacerdotes renovadores bahienses».

46 . Según la reconstrucción de Virginia Dominella, a partir de una carta de Duilio Biancucchi, el arzobispo había desaprobado públicamente a Barreto sin antes haber conversado con él, y optó por confirmar la «calumnia» difundida por el diario *La Nueva Provincia* .

47 . Analizado en Josefina Llach aci, Zulema Ramírez aci, María Laura Rogers cdm, Soledad Urresrarazu mcr y Marcos Vancini, «Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada», *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 579-580 y referido por Néstor Navarro, «Testimonio de Néstor H. Navarro, obispo emérito del Alto Valle de Río Negro», en *La Verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 817-824.

48 . Santos Lepera, Folquer, (coords.), *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad* , p. 104. Las autoras también señalan las diferencias de la diócesis de Concepción, al sur de la provincia a cargo de Juan Carlos Ferro, quien acompañó a los distintos actores eclesiales en su compromiso en el contexto de la crisis azucarera.

49 . Martín, Ruptura ideológica del catolicismo argentino . p. 312.

50 . Para estas autoras, en el contexto de la represión ilegal «los más vulnerables fueron los que tras la crisis sacerdotal de principios de los años 70 optaron por secularizarse y seguir su actividad política y social en calidad de ex sacerdotes, ya que no contaron con la protección de la autoridad eclesiástica», Cf. Santos Lepera, Folquer, *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad* , p. 141.

51 . Cf. Luis Liberti, Federico Ripaldi, «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 890. 882.

52 . Carlos Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 87.

53 . Como por ejemplo: «Celebrar misa de Acción de Gracias por el segundo año del gobierno que comete o permite cometer las mayores criminales iniquidades que haya cometido gobierno alguno de nuestra historia patria, el ser capellán de una Policía culpable de brutales atropellos que llegan hasta el asesinato impune, el aceptar dádivas del gobierno delegadas para construir iglesias o capillas…», telegrama del obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, al obispo de San Nicolás, Carlos Ponce de León, obispo de San Nicolás, 22 de mayo de 1978, en *Jaime de Nevares, La verdad nos hará libres* , Buenos Aires, Ediciones Centro Nueva Tierra, 1994, pp. 110-112.

54 . Cf. Martín, Ruptura ideológica del catolicismo argentino , p. 372.

55 . *Ibid* ., p. 365.

56 . Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo», *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 553.

57 . El cura «Pepe» llegó a su casa en la bicicleta con la que recorría los barrios y los militares que llevaban a cabo el operativo no lo reconocieron y pudo escaparse. Cf. Barral, *Curas con los pies en la tierra* .

58 . Diana, *Buscando el reino* , pp. 192-193.

59 . Martín, Ruptura ideológica del catolicismo argentino , p. 368.

60 . Véase el cap. 19 de este mismo tomo: «En esta encrucijada, el silencio dice algo. Sesgos, advertencias y profecías en el discernimiento de los cursos de acción del episcopado argentino», donde los autores —Duhau, Forcat, Motto y Taricco— analizan esta comisión de enlace como uno de los cursos de acción de los obispos frente al terrorismo de Estado y concluyen: «A la luz de los acontecimientos y del mismo juicio de valor negativo de los protagonistas que revelan los archivos, la deficiencia de este curso de acción no puede pasar desapercibida a la memoria lúcida y penitencial que busca este trabajo».

61 . Diana, *Buscando el reino* . p. 194.

62 . Cf. María E. Barral, Lucía Santos Lepera, «Los sacerdotes católicos y el peronismo sin Perón “Compromiso cristiano ante la realidad”», en Pablo Stancanelli (comp.), *El Atlas del peronismo: historia de una pasión argentina* , Buenos Aires, Le Monde diplomatique-Capital Intelectual, 2019, pp. 52-57 y María E. Barral, «Conflictividad política y clero en perspectiva histórica: apuntes para una reflexión sobre el Cordobazo», en Mónica Gordillo (comp.), *1969. A cincuenta años: repensando el ciclo de protestas* , Buenos Aires, CLACSO; Córdoba, Universidad de Nacional de Córdoba, 2019, pp. 149-173.

63 . Cf. Danièle Hervieu-Léger, «Mutations de la communalisation catholique en France», en *Revue Études* Nº 4257, 2019, pp. 67-78.

64 . Cf. Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* , BuenosAires, Biblos, 2013 y Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel, Verónica Giménez Béliveau, «Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina», en *Sociedad y Religión* , vol. 30, nº 55, 2020, pp. 1-31.

CAPÍTULO 5

La generación de los más jóvenes: crecer con miedo, ganarle al miedo

MARÍA NIEVES TAPIA

La historia suele ser escrita por adultos sobre las acciones de las generaciones adultas, es decir, de quienes participan mayoritariamente en la vida política, producen la vida económica y

crean la actividad cultural. En ese sentido, también la mayor parte de esta obra tiene como lógicos protagonistas a los adultos que protagonizaron los años de la espiral de violencia: generales, obispos, políticos, militantes, intelectuales, dirigentes eclesiales y sociales, incluyendo a los jóvenes adultos entre dieciocho y treinta años que participaron activamente de ese tiempo.

En este capítulo, en cambio, se busca rescatar como clave interpretativa la mirada de la generación que creció durante el período estudiado, la de quienes éramos niños en 1966, adolescentes al inicio de los años setenta y jóvenes recién en los últimos años del período. Para esta perspectiva generacional tomaremos como referencia la obra del historiador francés Marc Bloch, quien sostiene en su obra póstuma *Introducción a la historia* (1) que las generaciones no deberían definirse por lapsos convencionales —cada quince años, por ejemplo—, sino por las experiencias históricas que las marcaron.

Esbozaremos la hipótesis de que la espiral de violencia descripta en los primeros dos tomos de esta obra, si bien fue una experiencia histórica que atravesó a toda la población argentina sin importar su edad, no afectó del mismo modo a quienes ya eran adultos durante el período que a quienes crecieron entre 1966 y 1983. Se interpretará al período a partir de algunos hitos o experiencias claves para la generalidad de esta generación, focalizando en la perspectiva específica de los jóvenes más comprometidos en la vida de la Iglesia.

¿Por qué puede ser significativa una perspectiva generacional para la hermenéutica del período? Porque si bien este grupo etario fue protagonista marginal de los primeros años del período, fue un actor significativo en los últimos, y puede aportar matices y claves de lectura diversas a la visión desde los protagonistas adultos.

La autora asume la limitación de las fuentes disponibles y la escasez de bibliografía que aborde específicamente esta temática. A diferencia de la documentación producida por la Santa Sede y la Conferencia Episcopal, la documentación propia de la Pastoral de Juventud de la CEA durante este período está dispersa y es de difícil acceso. Con honrosas excepciones, (2) la historia de la Iglesia joven de este período ha sido escasamente estudiada. Todo ello implica que este capítulo será inevitablemente más testimonial (3) que académico. No obstante estas limitaciones, se intentará presentar sintéticamente la experiencia generacional, con foco en los jóvenes más comprometidos en las estructuras eclesiales, y se intentará ofrecer algunas claves de interpretación susceptibles de ser ampliadas o profundizadas en ulteriores estudios.

1. Una lectura desde la perspectiva generacional

Los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres.
PROVERBIO ÁRABE *(4)*

Al hablar de las experiencias históricas comunes que definen a una generación, Marc Bloch pone como ejemplo su propio caso, y señala que en la escuela su curso se sentía más cercano a los mayores que a los cursos inmediatamente inferiores, porque el suyo era el último curso en haber vivido el «caso Dreyfuss». (5)

Los hombres nacidos en un mismo ambiente social, en fechas vecinas, sufren necesariamente influencias análogas, en particular, durante su período de formación. La experiencia prueba que su manera de comportarse presenta, con respecto a grupos sensiblemente más viejos o más jóvenes, rasgos distintivos generalmente muy claros; y ello hasta en sus desacuerdos, que pueden ser agudísimos. Apasionarse por un mismo debate, aunque sea en sentidos opuestos, es todavía parecerse. Esta comunidad de huellas proveniente de una comunidad de edades forma una generación. (6)

Como se ha señalado, nos referiremos a la generación de quienes éramos niños al inicio de la espiral de violencia, entramos en la adolescencia entre principios y mediados de la década de 1970 y éramos jóvenes en 1983. Abarcamos de esa manera en forma amplia a quienes nacieron entre 1956 y 1964. A nivel eclesial, esta puede ser definida como la primera generación plenamente posconciliar, y también como la generación de los jóvenes de Juan Pablo II, de Puebla y de la «Prioridad Juventud».

Más allá de estos límites cronológicos, desde la perspectiva de Bloch definiremos a esta generación antes que nada en base a tres experiencias históricas o hitos comunes:

1. La vivencia del regreso del peronismo al poder y la breve y caótica recuperación democrática entre 1973-1976, cuando la mayor parte de esta generación estaba entrando en la adolescencia. A nivel eclesial, este período coincide con la aparición de nuevas formas de participación juvenil en la Iglesia, como las manifestaciones de religiosidad popular juvenil, y con las primeras coordinadoras diocesanas de Pastoral de Juventud.

2. El inicio de la dictadura y del período caracterizado en el tomo II como «el terror» (1976-1977), cuando la mayor parte de este grupo etario estaba en transición entre la adolescencia y la juventud. A nivel eclesial, se disuelven casi todas las organizaciones asociadas al «cristianismo revolucionario», (7) se consolidan nuevos movimientos y las coordinadoras diocesanas de Pastoral de Juventud.

3. El conflicto por el Beagle, la guerra de Malvinas y la transición hacia la democracia (1978-1983), experiencias vividas ya como jóvenes y que enmarcan la primera participación política de esta generación. A nivel eclesial, coincide con el inicio del pontificado de Juan Pablo II, la Asamblea de Puebla y el inicio de la Pastoral de Juventud nacional coordinada desde la CEA.

Si bien hay quienes la denominan, algo despectivamente, como «la generación del Proceso», acotando su experiencia definitoria a la dictadura, entendemos que es el conjunto de estas tres experiencias históricas el que define la identidad generacional, y por eso hemos optado por identificarla con las dos fechas clave de 1973 y 1983, las del inicio de la conciencia política en la adolescencia, y la de la salida a la vida pública como jóvenes en la transición a la democracia. Queremos con ello enfatizar que este grupo etario no fue solo «educado en la dictadura», sino que también vivió la ilusión y la frustración del breve período democrático 1973-1976 y que fue protagonista de la recuperación de la democracia que —con todas sus vicisitudes— continúa ininterrumpidamente hasta hoy.

Como señala Bloch, la experiencia generacional es común, aun vivida desde los desacuerdos, como puede advertirse repasando algunos de los nombres más públicos de esta generación: Jesús Rodríguez (1955), José Luis Manzano (1956), Patricia Bullrich (1956), Aníbal Ibarra (1958), Mauricio Macri (1959), Mercedes Marcó del Pont (1959). Entre los más jóvenes están Diego Armando Maradona (1960), Fito Páez (1963) y los chicos de Malvinas (1963-64). Muchos de quienes son hoy obispos, sacerdotes y dirigentes laicos crecieron en este período, como Mons. Jorge Lozano (1955), Mons. Eduardo García (1956), el director de esta obra, Pbro. Dr. Carlos Galli (1957), la teóloga Virginia Azcuy (1961), Mons. Víctor Fernández (1962) y la actual presidenta de la Acción Católica Argentina, Claudia Carbajal.

Según Bloch, las experiencias vividas en común, definitorias de una «identidad generacional» pueden delimitar generaciones más cortas o largas según la duración e impacto de esas experiencias. (8) La generación 1955-1964 puede ser considerada una generación «corta», entre otras dos generaciones que han sido mucho más estudiadas, y con las que puede ser confundida:

La de los «*baby boomers* », los nacidos en la década de la inmediata posguerra (1945-1955), identificados como la generación del «conflicto generacional» y la «rebeldía juvenil», la generación de los Beatles, Woodstock, el mayo francés y la primavera checoslovaca. A nivel nacional es la generación que tenía entre dieciocho y treinta años al inicio del período estudiado, los que crecieron con los Beatles, los Huanca-Hua y el Club del Clan, cuyos sectores más politizados protagonizaron movilizaciones como el Cordobazo y, desde diferentes posturas ideológicas, fueron actores centrales de la espiral de violencia.

La «generación del 90», la de los nacidos durante los últimos años de la dictadura, quienes se hicieron adolescentes con el austral, la hiperinflación y la desilusión sobre la democracia, e iniciaron su juventud durante el menemismo. Si bien su infancia transcurre

durante el final de este período, el análisis de esta generación excedería los límites temporales de esta obra.

Si una generación se define por sus experiencias vitales comunes, se caracteriza también por las experiencias que no tuvo. En este caso, la generación 73-83 se diferencia de las inmediatamente anteriores por no haber vivido el primer peronismo (1946-1955), (9) ni tener memoria propia de eventos como el conflicto «laica o libre» (10) o «la noche de los bastones largos», (11) que en cambio marcaron significativamente la memoria colectiva de sus padres y hermanos mayores.

Es necesario señalar la complejidad y subjetividad implicadas en este tipo de definiciones generacionales. Como el mismo Bloch reconoce, no es la misma la vivencia de un período que se experimenta en los grandes núcleos urbanos o el ámbito rural, o la de jóvenes de sectores sociales con muy dispares condiciones de vida. (12) Hoy la sociología prefiere hablar de «juventudes» más que de «juventud», para enfatizar la complejidad y diversidad de un objeto de estudio al que se solía considerar uniforme. (13)

Para el período que abarca esta obra, hay no solo macrofactores sociales y culturales que inciden en esta diversidad de juventudes, sino también microfactores familiares, de contexto inmediato y subjetivos que pueden implicar grandes distancias dentro del mismo grupo generacional. Bloch escribía hacia el final de la segunda guerra mundial:

Entre nuestros hijos, desde hoy, nos es bastante fcil discernir, en general y según las edades, la generación de la guerra de la que vendrá a ser, únicamente, la de la postguerra. Con una reserva siempre: en las edades que no son todavía la adolescencia casi madura y que, sin embargo, han pasado de la primera infancia, la sensibilidad respecto de los acontecimientos del presente varía mucho con los temperamentos personales; los más precoces serán verdaderamente «de la guerra» y los demás permanecerán en la orilla opuesta. (14)

Entiendo que la advertencia de Bloch es sumamente válida también en este caso. La diversidad de conciencia sobre el entorno político incidió muy significativamente en las trayectorias vitales de quienes vivieron este período como niños o adolescentes. Algunos de los mayores y más «precoces» de nuestra generación tendieron a identificarse con la generación anterior, y los más jóvenes o menos politizados se identificaron más con la generación del noventa.

Finalmente, es necesario subrayar que la adolescencia y la primera juventud son períodos en los cuales los procesos de crecimiento físico y afectivo, la constitución de grupos de pares y de referencias personales y culturales diversas del grupo familiar originario tienen una centralidad única en el ciclo vital. En su autobiografía, Julián

Marías relata con cierto asombro *a posteriori* que sus recuerdos de juventud del sitio de Madrid durante la guerra civil española tienen que ver con los bombardeos y el hambre, pero también y sobre todo con la felicidad de haber encontrado a la joven que luego sería su esposa. (15) De la misma manera, quienes crecimos en este período vivimos simultáneamente la espiral de violencia y nuestros primeros amores, obedecimos y nos distanciamos de nuestros padres, tuvimos crisis de fe y la abrazamos, hicimos amistades fugaces o duraderas, vimos desaparecer compañeros de estudio y de trabajo, amigos y familiares, crecimos con miedo y aprendimos a enfrentarlo.

2. La primera generación posconciliar (1964-1976)

2.1. Infancia (1964-1970)

Me dijeron que en el Reino del Revés/ nadie baila con los pies, que un ladrón es vigilante y otro es juez/ y que dos y dos son tres.

MARÍA ELENA WALSH, *El Reino del Revés* , 1965

Como se señaló, una generación se define por las experiencias históricas vividas, y también por las que no vivió. Esto es particularmente válido para el análisis de esta generación desde el punto de vista eclesial, ya que por su edad no vivió en primera persona ni el período preconciliar ni los debates de los años del Concilio Vaticano II, y puede ser definida como la primera generación enteramente posconciliar. Esto implica que se trata, por un lado, de una generación de transición, pero también del grupo etario que comenzó a asumir como normales las novedades de la vida eclesial que para la generación anterior habían sido —y todavía eran— objeto de controversias y conflictos.

Mientras que la generación adulta vivía el golpe de Onganía y la noche de los bastones largos, los niños que teníamos televisión estábamos tomando la leche con el Capitán Piluso y Coquito. Fuimos los primeros en descubrir y cantar a María Elena Walsh, que cada año nos regalaba un disco nuevo. (16) Podría parecer que a esas edades no nos enterábamos de nada.

Lo cierto es que sufríamos los miedos habituales de todas las infancias a la oscuridad, al hambre y a lo desconocido, a la ausencia de padres y madres y a los malos tratos. Pero nuestra infancia creció además con algunos miedos muy específicos de nuestro tiempo y lugar. Si tu familia era peronista, sabías que había gorilas que en realidad eran personas y que en la escuela y la calle no había que hablar del General ni de Evita porque podías meter en líos a tu familia. Si los tuyos eran antiperonistas, te contaban historias en las que «el que te dije» era peor que el cuco, «la señora» era más mala todavía y había un «avión negro» que daba muchísimo miedo. En algunas familias católicas se crecía con historias de la Marcha del Silencio y la quema de las iglesias, que no impidieron que de

adolescentes muchos hijos se hicieran de la JP.

En 1964 fuimos los primeros en tomar la primera comunión en una misa en castellano, con el sacerdote mirándonos a la cara y recibiendo la Eucaristía de pie y no de rodillas. Para desmayo de algunas madres, muchos colegios pasaron sin transición de los vestidos de volados y puntillas a las austeras túnicas franciscanas. De niños asumimos como «normalidad» la desaparición de las mantillas y misales en latín de nuestros mayores, la reforma arquitectónica de las iglesias para adecuarlas a la nueva liturgia, los nuevos libros de catequesis, llenos de dibujos de un Jesús simpático rodeado de niños, y ver en la tele cantar al padre Alejandro. (17)

No teníamos elementos para entender las tensiones que vivió la Iglesia nacional y universal en esos años, pero sí asumíamos con normalidad que cada tanto había sacerdotes y religiosas que «colgaban los hábitos», y que había iglesias en el barrio que eran «piolas» y cantaban con guitarra y otras que eran aburridísimas y no te dejaban entrar sin mangas.

Que el presidente a veces usara uniforme y a veces corbata no nos parecía nada raro, y que cada tanto papá escuchara las noticias en Radio Colonia porque las radios de acá solo pasaban música clásica era tan normal como que los domingos escuchara el partido. En la escuela nos daban «Educación Democrática», aprendíamos las partes de la Constitución, los pactos preexistentes y memorizábamos el Preámbulo, pero la democracia que estudiábamos era más ciencia-ficción que realidad. La brecha entre las palabras y los hechos en las instituciones educativas no es exclusiva de este período, pero en esta generación se caracterizó por una formación ciudadana fundamentalmente teórica, memorística y disociada de la realidad, que no contribuyó a la comprensión del funcionamiento real del sistema democrático.

Cuando estalló el Cordobazo, estábamos todavía en primaria y la mayoría ni nos enteramos. Pero algunos empezábamos a escuchar las noticias, y aprendimos de nuestros hermanos mayores palabras como «hidrante», «barricadas» y «Molotov». No todos entendíamos lo de Mafalda sobre «el palito de abollar ideologías», pero sí aprendimos que salir a la calle podía ser muy peligroso.

No fuimos protagonistas de este período, pero durante estos años puede decirse que la mayoría fuimos educados en un temprano resquemor frente a la cosa pública. A muy corta edad, casi todos ya habíamos entendido lo que nuestra coetánea Mafalda sabía y Manolito no: que «la mala palabra con P» era «política».

Todas estas vivencias infantiles llevarían en los años sucesivos a muchos adolescentes de esta generación al descreimiento sobre el sistema democrático, a la apatía política o a las opciones

revolucionarias.

2.2. Historias de terror y esperanzas adolescentes (1970-1976)

Tanto cambió todo que el sol de la infancia/ de golpe y porrazo se nos alunó.

MARÍA ELENA WALSH, *El 45* , 1968

Como hoy, también en nuestra generación muchos niños y niñas pasaron casi sin transición de la infancia a la asunción de responsabilidades propias de la vida adulta, y a los quince ya eran madres o peones. Algunos de los mayores de nuestra generación que tuvimos el privilegio de entrar en la secundaria lo hicimos en marzo de 1970, tres meses antes de que Montoneros secuestrara y asesinara al general Aramburu, y egresamos en diciembre de 1974, pocos meses después de la muerte del presidente Perón. En 1970 hacía cinco años de la clausura del Concilio y dos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. En esos cinco años de secundaria pasaron y nos pasaron tantas cosas que mirando atrás parecen haber sido años más largos que el resto.

Comenzábamos a escuchar a voces que no eran las de nuestros familiares y a buscar nuestra propia identidad. En ese trayecto, seguimos los procesos clásicos que nuestros psicopedagogos habían estudiado: el despertar de la identidad sexual, la formación de grupos de pares y la elección de opciones de vida que podrían definir nuestro futuro. Pero dados los tiempos que vivíamos, además de todo lo anterior, muchos lidiábamos con miedos de los que pocos hablaban. Algunos les temían a los subversivos, otros a los militares, y la mayoría le teníamos miedo a todos los perpetradores de atentados, operativos, bombas y enfrentamientos.

Había parroquias que todavía prohibían las guitarras, pero en la mayoría se habían vuelto tan normales como los coros juveniles. Crecimos en tiempos de la *Misa Criolla* (1964) y de *La Biblia* de Vox Dei (1971), aunque la primera era obviamente más popular entre nuestros padres que la segunda. Muchos adultos identificaban a la música que llamábamos «progresiva» con la pecaminosa tríada «sexo, droga y rock and roll» y la consideraban no solo ruidosa e incomprensible sino peligrosa. Para nosotros, en cambio, *Libros sapienciales* (18) y *Cristo, Muerte y Resurrección* (19) eran canciones de misa que alimentaban nuestra fe más que otras; *Dime quién me lo robó* (20) nos hablaba de las crisis de fe que no siempre compartíamos con nuestros catequistas, y *Padre Francisco* (21) de los debates que sosteníamos en los patios de nuestros colegios y parroquias.

Según en qué comunidad eclesial crecimos, nuestra adolescencia tuvo que ver mucho, poco o nada con Medellín, Helder Cámara, los sacerdotes para el Tercer mundo y Ernesto Cardenal, con las meditaciones del cardenal Eduardo F. Pironio y Michael Quoist, con

las historias de Gandhi, Luther King o el Che. En algunos colegios católicos no se podía hablar de sexo, pero en otros ya daban educación sexual para explicarnos lo que todavía era tabú para nuestros padres, e insistirnos, sobre todo a las chicas, en lo que decía la *Humanae Vitae* y enseñarnos el método Billings. Hoy resulta difícil explicar que en algunos colegios católicos femeninos tener relaciones prematrimoniales era considerado un pecado igual o peor que ser subversivo, y que algunas egresaron con más miedo al embarazo que a tomar las armas.

Éramos muchos los que queríamos un mundo nuevo, y en esa búsqueda la opción por la violencia o la no violencia se volvió central. A nuestros hijos les cuesta entender que a los catorce discutíamos en el recreo sobre la legitimidad de la lucha armada, que en muchos patios parroquiales se debatía ferozmente si se podía ser católico y guerrillero, y que casi todos sabíamos quiénes de nuestros compañeros de banco estaban con los Montos o el ERP, aunque de eso obviamente no se hablara más que en voz baja con los de más confianza.

Con la misma naturalidad con la que los adolescentes de hoy se definen como heteros, gay o no binareos, en nuestra adolescencia muchos ya se definían como de la tendencia o de la Guardia de Hierro, como trotskistas o maoístas, opciones que definirían su futuro en forma no siempre consciente y en algunos casos trágica. En los grupos parroquiales se compartía el trabajo en las villas y las canciones de misa y de protesta, pero de a poco verdaderos cismas fueron separando a quienes optaban por la violencia de quienes queríamos la Civilización del Amor de la que hablaba Pablo VI.

Por supuesto, por más que quisiéramos subirnos «al tren de la historia», (22) a nuestra edad nadie podía ser general, obispo, diputado ni comandante guerrillero. Una imagen que no sé si se acuñó en estos años, pero creo describe claramente nuestro rol mayoritario en ese tiempo, es la de «perejiles»: verdes y casi invisibles frente a los protagonistas centrales de la espiral de violencia. Éramos hijos o hermanos menores que sufríamos los riesgos que habían elegido nuestros mayores; éramos los militantes a los que se mandaba a volantear, hacer pintadas o montar guardias armadas, arriesgando la vida igual o peor que quienes planificaban las acciones; éramos también —con el resto de los argentinos— los transeúntes que podían ser alcanzados en cualquier momento por bombas y balas ajenas, como tan crudamente describió María Elena Walsh en «*Al divino botón* » (1973). (23)

En voz baja y entre pares comenzamos a compartir un creciente número de historias de terror que ya no eran de ogros ni brujas. Historias como la del pibe de cuarto año que había salido de su casa en plena noche para participar del armado de un altar para Evita, lo

había agarrado un patrullero y lo habían devuelto a sus padres casi muerto dos días después. La de lo que le hicieron a una piba que había querido salir del ERP en el monte tucumano. Lo que te podía pasar si salías sin documento. La de la chica de segundo año que a su papá militar lo torturaron y mataron los guerrilleros. La de la amiga de tu hermana mayor que entró en la Columna Norte, la mandaron a hacer de esposa de uno de los comandantes, se tiene que dejar violar por disciplina militante, y se pasó la tarde llorando en el cuarto de tu hermana… En esos tiempos no había redes sociales ni chequeo de noticias falsas, pero lamentablemente, la mayoría de las historias de terror que compartimos entre el 70 y el 83 han sido luego documentadas, y algunas resultaron ser todavía más macabras que nuestras peores pesadillas.

El 11 de marzo de 1973 fueron las elecciones, las primeras que vivíamos conscientemente, ya que las anteriores habían sido diez años antes, cuando todos éramos niños. No teníamos edad de votar, pero hasta los más apolíticos sabían lo de «el Tío al gobierno, Perón al poder». Como afirma C. Galli, hubo quienes «sintieron que el 25 de mayo de 1973 comenzaba una nueva era». (24) Algunos de nuestros amigos veían la llegada de Cámpora como el alba de una nueva Argentina socialista, y aún entre quienes habían sido antiperonistas el abrazo entre Perón y Balbín había generado esperanzas de que el regreso de Perón terminara con la violencia. Para el 20 de junio, esas esperanzas se habían dado contra el vidrio blindado detrás del que tuvo que hablar Perón en un aeropuerto militar, luego de que la fiesta popular en Ezeiza se hubiera convertido en tragedia.

Cuando en la primavera del 73 Perón ganó con el 62% de los votos, el jingle oficial en la tele decía: «Contagiate mi alegría/ y reíte como yo/ hoy es tiempo de esperanza/de encontrar en la unidad la paz que nos dará el amor», y muchos queríamos creerlo. Sin embargo, las ilusiones primaverales duraron poco. A nuestras historias de terror se iban sumando los debates sobre quiénes habían matado a Rucci y al padre Mugica, sobre el ERP en el monte tucumano y lo que había pasado en el cuartel de Azul.

Teníamos amigos que todavía creían que Perón era un «premarxista», y que la culpa de todo la tenía el entorno, pero esas ilusiones se acabaron abruptamente el 1º de mayo de 1974, cuando la «juventud maravillosa» (25) se convirtió en cinco minutos en «esos imberbes estúpidos que gritan». (26) También para los que esa tarde no fuimos a la plaza porque no nos habían dado permiso o porque no quisimos, incluso para los que nunca le habíamos creído nada al viejo o nunca compartimos las opciones de quienes se fueron de la plaza, el 1º de mayo fue una fecha bisagra de nuestra adolescencia, porque entre los «imberbes» teníamos amigos, hermanos mayores o coetáneos,

y muchos no lográbamos entender cómo, después de todo lo que los pibes habían luchado y sufrido por él, Perón podía dejarlos caer de esa manera.

Los historiadores seguirán debatiendo si se fueron muchos o pocos de la plaza, cuál fue la fecha de fundación de la Triple A, si fue violencia de Estado, bandas parapoliciales o terroristas, si el presidente Perón estaba o no al tanto y cuánto, y analizando las complejas circunstancias políticas de los dos años siguientes. (27) Nuestras historias de terror de ese tiempo decían que los de López Rega estaban saliendo a matar a los de la tendencia, y que los parapoliciales eran mucho peores que los de uniforme. Para muchos de nuestra generación, el miedo en el que habíamos crecido se volvió terror ese 1º de mayo, y no se terminó hasta el 10 de diciembre de 1983.

2.3. Crisis de las instituciones laicales tradicionales, nuevos movimientos de jóvenes, religiosidad popular juvenil y primeras coordinadoras de la Pastoral de Juventud (28)

Si bien la juventud católica tuvo históricamente en nuestro país múltiples instituciones en las que organizarse, desde 1930 y hasta fines de la década de 1960, *la* institución de los jóvenes con mayor visibilidad y vinculación con la jerarquía había sido la Acción Católica Argentina (ACA). Después del Concilio, y por múltiples razones, la Acción Católica entró en crisis, y en muchos países de América Latina simplemente desapareció. También en la Argentina la ACA sufrió una profunda crisis desde fines de los años sesenta, (29) directamente relacionada con la espiral de violencia, (30) aunque ya para mediados de la década de 1970 había comenzado a superarla. (31)

Luego del secuestro del general Aramburu en 1970, se hizo público que algunos de los jóvenes secuestradores habían sido miembros activos de la Acción Católica, (32) y pronto fue evidente que no eran los únicos militantes de la ACA que habían optado por la lucha armada. Las ramas de la ACA dedicadas a los estudiantes de secundario (JEC) y a los universitarios (JUC), donde se habían dado las posiciones más cercanas a la lucha armada, se disolvieron, y los conflictos políticos internos diezmaron a la que había sido la más sólida institución laical juvenil hasta antes del Concilio. (33) Sin embargo, la Asamblea de 1973 en Tucumán, con la inesperada afluencia de siete mil participantes, marcó un insospechado renacimiento institucional, (34) y una renovada adhesión al magisterio eclesial.

En 1974, durante una entrevista con los responsables del movimiento de los Focolares, Mons. Aramburu les preguntó: «¿A ustedes no se les hacen montoneros?». La respuesta fue: «Más bien tenemos a algunos jóvenes que han salido de la guerrilla para unirse al

movimiento». (35) Entiendo que la pregunta evidenciaba una de las principales preocupaciones de los obispos, y la respuesta reflejaba una convicción compartida entre muchos de los viejos y nuevos movimientos juveniles, que asumían al Evangelio como una vía para cambiar el mundo sin violencia.

De hecho, mientras que la crisis de la Acción Católica había estado en el primer plano de las preocupaciones de la jerarquía, desde la década de 1960 habían crecido silenciosamente otros espacios eclesiales protagonizados por adolescentes y jóvenes. Como señala Mons. Casaretto, «el país ardía en la violencia y la Iglesia vivía un despertar vocacional y juvenil». (36)

Al calor de la «teología del Pueblo de Dios» (37) florecía una nueva religiosidad popular juvenil, que involucraba a viejas y nuevas formas de organización juvenil eclesial, pero que también las excedía. Las peregrinaciones juveniles a santuarios marianos como Luján (38) e Itatí, al Señor del Milagro en Salta o al Pan de Azúcar en Córdoba (39) y tantas otras, fueron las primeras y más visibles formas masivas de presencia eclesial de la que denominamos la primera generación posconciliar.

Menos estudiado que la religiosidad popular juvenil, durante este período se produce también el florecimiento de nuevos carismas y organizaciones laicales entre los jóvenes. Aquí apenas podemos ofrecer algunas pinceladas de esa gran diversidad de nuevas formas de agrupación de adolescentes y jóvenes católicos, que se alejaban de la polarización ideológica y de la opción por la violencia, y se diferenciaban de la Acción Católica por nuevas formas de expresión y organización menos estructuradas. Simplificando mucho, podrían agruparse estos nuevos espacios eclesiales juveniles en seis grandes tipos:

1) Movimientos juveniles diocesanos: impulsados por los propios obispos en reemplazo de la Acción Católica, como en el caso de los Peregrinos de Mendoza. (40)

2) Ramas juveniles de movimientos eclesiales internacionales: algunos carismas e instituciones laicales surgidas antes del Concilio Vaticano II, como Schoenstatt (41) y los Focolares, (42) fundaron o fortalecieron sus ramas juveniles a nivel internacional en los años sesenta, y su presencia en la Argentina comenzó a sentirse a partir de 1970. Los Cursillos de Cristiandad (MCC), llegados al país en 1961, (43) en este período influyeron en el surgimiento de movimientos juveniles que —sin vínculos jurídicos con el MCC— tomaron y adaptaron el modelo de «cursillo de conversión» y se difundieron a nivel nacional, como el Mallín, Jornadas de vida cristiana y Eslabones.

3) Una de las primeras y más originales manifestaciones en Argentina de la Renovación Carismática que en ese momento se

difundía en varias Iglesias cristianas fue el Movimiento de la Palabra de Dios, (44) surgido en 1973 de un grupo de oración de estudiantes secundarias y religiosas del colegio Janer, inspiradas por el padre Ricardo Martensen. Fundado formalmente en 1976, es tal vez el único movimiento juvenil argentino del período que se ha convertido en un movimiento laical internacional.

4) Movimientos juveniles de congregaciones religiosas dedicadas a la educación: en torno a algunos colegios religiosos comenzaron a surgir movimientos juveniles asociados al carisma de sus fundadores, vinculados a las instituciones educativas, pero con una dinámica propia, como el Movimiento Marianista, el Movimiento Juvenil Lasallano (45) y otros. Además de sus tradicionales oratorios y Exploradores y Exploradoras de Don Bosco, en este período algunos colegios salesianos generan también «grupos de trabajo social» y grupos misioneros, que se formalizarían como Movimiento Juvenil Salesiano a partir de 1992. (46)

5) Movimientos surgidos a partir de instituciones educativas católicas, pero independientes de ellas: un caso es el del Movimiento Palestra, originado en 1961 en un colegio de La Salle, en Caracas, Venezuela, (47) en torno a una espiritualidad paulina promovida entre otros por el hermano José Peñaloza. Palestra llega a la Argentina en 1968, y se difunde muy rápidamente. Otro caso es el de FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino), surgida inicialmente como una institución juvenil de los dominicos (48) y actualmente un movimiento eclesial autónomo. (49) Junto al arriba mencionado Movimiento de la Palabra de Dios, son exponentes de la dinámica conexión existente en este período entre algunas instituciones educativas católicas y los movimientos juveniles.

6) Grupos juveniles parroquiales y «autoconvocados»: en el tomo 1, Mealla se refiere al «Movimiento Juvenil Evangelizador» (50) de la Arquidiócesis de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires, uno de los más visibles, pero no el único en reunir a grupos juveniles que se diferenciaban de la estructura de la Acción Católica y de los nuevos movimientos. Estos grupos, a veces reunidos en forma espontánea o alentados por sacerdotes o laicos adultos, a menudo con fuertes raíces conciliares y vinculados a la teología del pueblo, en varias diócesis comenzaron a coordinarse en torno a manifestaciones de la religiosidad popular juvenil.

Los grupos juveniles son hoy una realidad normal —o deseada— en la mayoría de nuestras parroquias y colegios. Casi todos los movimientos juveniles antes mencionados son actualmente movimientos laicales reconocidos e integrados en las pastorales diocesanas, que abarcan diversas edades y vocaciones.

Sin embargo, para nuestra generación, la pertenencia a estos

nuevos espacios eclesiales implicaba de hecho una ruptura con las formas preconciliares de organización juvenil, como la Legión de María o la propia Acción Católica. Nuestros padres temían que esos nuevos y desconocidos movimientos fueran sectas que nos iban a lavar el cerebro o nos iban a involucrar en la violencia política, y no siempre encontraban en parroquias y colegios información suficiente que los tranquilizara. Algunos obispos y sacerdotes toleraban más que valoraban a los nuevos movimientos, e incluso los que ya contaban con aprobaciones vaticanas no siempre eran aceptados a nivel diocesano. Algunos de nuestros mayores nos acusaban de «fragmentar a la Iglesia» por no sumarnos a la otrora monolítica Acción Católica, y sospechaban de nuestra ortodoxia. Quienes optaban por el cristianismo revolucionario nos condenaban como espiritualistas, ingenuos y reformistas, cuando no como reaccionarios a secas. Los sectores más tradicionales nos consideraban hippies o idiotas útiles.

Los miedos de nuestros padres y los resquemores de nuestros pastores, vistos a la distancia, eran seguramente mucho más comprensibles de lo que nos parecían entonces. Lo cierto es que algunos iniciamos nuestro compromiso eclesial como adolescentes rebeldes que teníamos que pelear más el permiso para participar en la Iglesia que para ir a bailar, y como laicos mirados con sospecha por nuestros propios pastores.

En ese contexto, entre 1972 y 1975, en distintas partes del país algunos dirigentes juveniles de la Acción Católica y de algunos de los nuevos movimientos comenzamos a conocernos y a encontrarnos informalmente para intercambiar experiencias, curiosos de conocer cómo se organizaban los demás y cómo navegaban los agitados tiempos que vivíamos, y con crecientes ganas de converger con aquellos que compartían, además de nuestra edad y nuestra fe, nuestro rechazo a la violencia.

Al mismo tiempo, varios obispos comenzaron a plantearse la necesidad de encontrar nuevas formas de «pastorear» a los jóvenes. Antes les podía haber alcanzado con conducir la juventud de la Acción Católica, pero ahora aparecían en sus diócesis organizaciones que no habían sido fundadas por la jerarquía y que no siempre tenían canales de diálogo fluido con ella. La preocupación por distinguir quiénes estaban «dentro» y quiénes habían sido «cooptados por la violencia» estaba sin duda presente en muchos obispos a quienes a veces les costaba identificar quién era quién en la juventud de su diócesis.

De la convergencia entre los grupos informales de intercambio entre jóvenes y las preocupaciones episcopales surgió primero la «Coordinadora de movimientos juveniles» en la Arquidiócesis de Córdoba (1974) y luego la «Coordinadora de Pastoral Juvenil» en la de Buenos Aires (1976), (51) ambas formadas por representantes de la

Acción Católica y de algunas de las nuevas realidades eclesiales juveniles. En esos años también otras diócesis —como Rosario, Mendoza, Resistencia y Tucumán— comenzaron a organizar sus coordinadoras de Pastoral de Juventud.

Estas nuevas «coordinadoras» tenían contacto personal con sus obispos, y en general asumieron entre sus primeras tareas la convocatoria y la organización conjunta de las peregrinaciones juveniles de sus respectivas diócesis, articulando la religiosidad popular juvenil con las organizaciones del laicado joven más estructuradas. En muchas coordinadoras diocesanas la Acción Católica tuvo gran protagonismo o funcionaba como «*primus inter pares* », pero lentamente comenzó a ser normal que también otros asumieran roles de liderazgo. En Córdoba, por ejemplo, Amelia López, de Palestra, y Carlos Alberto Sánchez, de FASTA, lideraron la coordinadora arquidiocesana desde sus inicios. En Mendoza, el movimiento diocesano «Peregrinos» tomó un liderazgo protagónico junto con los Focolares.

En el crítico contexto nacional de los años 1974-1976, seguramente las preocupaciones más urgentes de la mayoría de los obispos no pasaban por la organización de la pastoral de juventud. Sin embargo, podía verse al nacimiento de las coordinadoras diocesanas juveniles como un signo esperanzador de unidad en la diversidad del Pueblo de Dios joven con sus pastores, que creció silenciosamente mientras alrededor arreciaba la espiral de violencia.

3. Convivir con el miedo, ganarle al miedo (1976-1983)

3.1. 1976-77: nosotros y el terror

Quién sabe Alicia este país/ no estuvo hecho porque sí.
[…] el trabalenguas trabalenguas/ el asesino te asesina/ y es mucho para ti.
Se acabó/ Se acabó ese juego que te hacía feliz.
CHARLY GARCÍA-SERU GIRÁN, 1980

Para el 76, los más grandes de nuestra generación ya éramos mayores de edad, y sentíamos que teníamos un blanco pintado en la espalda, porque ahora era toda la maquinaria estatal la que nos consideraba sospechosos y nos perseguía por portación de edad. En el análisis del terrorismo de Estado, tal vez los psicólogos y politólogos podrían explicar mejor las consecuencias personales y sociales de haber crecido temiendo al Estado.

Como señala Mealla, «muchas organizaciones laicales fueron luego [de 1976] desactivadas o sus integrantes fueron perseguidos, muertos o desaparecido». (52) Si bien, como se señaló antes, «el terror» comenzó muy tempranamente para nuestra generación, el inicio de la dictadura agudizó en la mayoría de los jóvenes católicos más comprometidos la conciencia de que nadie estaba a salvo. Si podían

matar impunemente a laicos y obispos en La Rioja, si podían hacer desaparecer a curas y monjas y fusilar a los palotinos, allanar a Familia Cristiana y silenciar a nuestros mayores, nosotros no podíamos considerarnos seguros nunca ni en ningún lado, ni en la más santa de las parroquias.

Hasta los más inocentes chicos de parroquia ahora sabíamos que nuestros padres tenían razón cuando tenían miedo por nosotros, pero la mayoría ya estábamos grandes para pedir permisos, y probablemente asumíamos el miedo como algo inevitable. Tal vez habíamos desarrollado en nuestra infancia y adolescencia una cierta tolerancia al miedo que hoy puede parecer temeraria, pero que tenía algo de fundamento.

Por un lado, asumíamos que participáramos o no, igual estábamos en peligro. Cuando chicos de nuestra edad eran torturados, violados o asesinados por estar en la libreta de direcciones de algún amigo de infancia, porque habían cometido el error de darle el teléfono al chico o a la chica que les había gustado en un baile de división, o porque en el Falcon verde tenían el dato equivocado, cuando no te podías hacer una amiga nueva sin temer que le pusiera una bomba bajo el colchón a tu viejo, nos resultaba una verdad empírica que nadie estaba seguro, aunque no hubiera hecho nada. En ese contexto, algunos pensamos que era preferible que si te venían a buscar fuera por ser parte de la Iglesia.

Por otro lado, cuando otros chicos habían decidido a los catorce dar la vida por Perón, por el ERP o por la seguridad nacional, casi te daba vergüenza ser cristiano y no estar dispuesto a dar la vida por Jesús. Muchos asumimos el miedo como parte inevitable del tiempo que nos tocaba, pero también de alguna manera lo abrazamos como parte de lo que Dios nos pedía por ser parte de su Iglesia en nuestro tiempo. Recuerdo una noche, mientras estábamos reunidos con la coordinadora de la Pastoral de Juventud de la CEA, en la sede de la Acción Católica sobre Avenida de Mayo: en un intervalo, monseñor Bufano y algunos de nosotros nos asomamos al balcón y vimos estacionado frente a nuestra puerta un Falcon verde. Mons. Bufano nos dijo: «No se preocupen, me viene siguiendo a mí porque vengo de una reunión con sindicalistas». La profunda calma y hasta el humor con que lo dijo me quedaron grabados como una gran catequesis de cómo convivir con el miedo.

Al mismo tiempo, creo que fue una de las pocas veces que un obispo nos habló explícitamente. Mirando atrás, creo que hablábamos poco o nunca de nuestros miedos, aun con nuestros pares. A quienes hoy planean la pastoral juvenil pospandemia para atender los efectos traumáticos del aislamiento del COVID, (53) tal vez les resulte sorprendente que no haya habido una «pastoral del miedo», pero creo

que entonces nunca nos lo planteamos.

Lo que sí podíamos hacer era compartir más o menos privadamente dentro de nuestras pequeñas comunidades algunos de los terrores más difíciles de silenciar. Había comunidades eclesiales en las que todos fueron marcados por el mismo drama, como el Chamical o San Patricio. Había también comunidades en las que convergían dramas diversos, que solo por una intensa vida de fe podían convivir sin fracturas: estaba B., a quien habían secuestrado y torturado para tratar de averiguar el paradero de su hermano montonero. Estaba también C., hija de un militar, que a los quince había atendido el teléfono para escuchar «te vamos a secuestrar y no te vamos a devolver hasta que no te hayamos hecho un hijo montonero», y sufría de desmayos que ningún médico lograba curarle. Y estaba M., que nunca se había enterado de nada hasta que su tío favorito había aparecido con las manos cortadas a orillas del Paraná…

En el tomo 1 se recuerda que «varios colegios católicos tienen alumnos y docentes desparecidos». (54) Ciertamente, esas ausencias siguen estando presentes para quienes crecimos con ellos. Del mismo modo, habría que hacer memoria de los estudiantes y docentes que fueron víctimas de la violencia guerrillera o sufrieron «daño colateral» durante los enfrentamientos de esos años. También podríamos recordar que el Consudec recomendaba a los catequistas que «por prudencia» no citaran al Vaticano, Medellín ni Puebla, y que en las mismas aulas donde en el 73 se leía a Freire, poco después se dictaban clases alusivas a la soberanía nacional sobre el Beagle, a contrapelo de los llamados episcopales a la paz.

Los que lo vivimos sabemos que algunos de nuestros compañeros y amigos abrazaron las armas, motivados por sus educadores católicos. Que de instituciones católicas egresaron represores y torturadores a quienes sus formadores les habían dado justificativos teóricos para serlo, así como crecieron muchos cultores del «algo habrán hecho», del «no te metás» y legiones de ciudadanos con escaso registro crítico de la realidad. La cuestión de la educación católica formal y de la pastoral de juventud durante este período seguramente merecería estudios de mayor profundidad y con otras fuentes de las que abarcan esta obra y este capítulo, que tal vez permitirían identificar y comprender mejor cuestiones por las que todavía adeudamos pedir perdón, así como experiencias que merecerían ser rescatadas como aportes valiosos en tiempos difíciles.

3.2. 1978-1982: El terror y las guerras

Solo le pido a Dios que la guerra no me sea indiferente
Es un monstruo grande y pisa fuerte
toda la pobre inocencia de la gente.
LEÓN GIECO, 1978

Para 1978, ya toda nuestra generación formaba parte del grupo de alto riesgo por edad. Aun menguadas, las desapariciones continuaban, y la frustrada «contraofensiva» montonera en ocasión del Mundial 78 arrastró a nuevos «perejiles», que dieron la vida cubriendo la retirada de comandantes adultos que luego del exilio se volvieron funcionarios menemistas o exitosos empresarios.

En el tomo 2, el análisis de los años 1978-1983 se centra en la falta de reconocimiento del «drama» y «las culpas» por las violaciones a los derechos humanos, pero incluye también el conflicto por la soberanía sobre las islas del Beagle (55) y la guerra de Malvinas. De hecho, considerando que la espiral de violencia abarca todas las formas de violencia de Estado durante este período, sería necesario subrayar que para nuestra generación la decisión de la dictadura de enviar a miles de jóvenes conscriptos de dieciocho años a pelear dos guerras —la que no fue con Chile y la que fue por Malvinas— constituye una parte integral y sumamente significativa de la espiral de violencia del período.

Si bien ambos conflictos pueden ser considerados como «estrategias de distracción» (56) por parte de la dictadura en relación con la cuestión de los derechos humanos y la situación nacional en general, para nuestra generación adquirieron carácter de urgencia. El monstruo de la guerra, que hasta entonces conocíamos solo de los libros de texto y de los relatos de los abuelos europeos, se volvió cercano y «pisó fuerte».

3.2.1. 1978-1979: JUAN PABLO II, BEAGLE Y PUEBLA

Algunos de los más grandes de nosotros habíamos conocido a Pablo VI y nos había marcado vitalmente su *Evangelii nuntiandi* (1975). Pero como generación, pocos negarán que fuimos «los chicos de Juan Pablo II». Nos impactó su elección en octubre de 1978 como el primer «Papa venido de lejos» luego de siglos de Papas italianos. Su historia personal, la de alguien crecido durante una guerra en la que su generación fue devastada y en una Iglesia atravesada por profundas contradicciones, nos resultaba cercana. Obrero, actor y deportista, antes de hacerse cura había tenido más «calle» que algunos de nuestros curas y obispos de entonces, muchos de los cuales habían entrado al seminario menor en la infancia o la primera adolescencia.

En la Navidad de 1978, miles de conscriptos habían sido movilizados a la cordillera para iniciar la guerra con Chile por las islas del canal de Beagle y esperaban la orden de avanzar. Esa orden nunca llegó gracias a las gestiones de los episcopados de la Argentina y Chile, a la valiente intervención del recién electo Papa polaco y a su enviado el cardenal Samoré. (57)

Nuestras historias de terror incorporaron ahora a los hermanos, primos, amigos y novios bajo bandera, a los miedos por su escaso

tiempo de instrucción y lo inadecuado de los equipamientos con los que contaban, a los tiempos de servicio militar que se alargaban más de los doce meses previstos sin que nadie diera explicaciones, y que ponían en suspenso proyectos de estudio, de trabajo y de noviazgo, y el miedo a todo lo que no te querían contar que pasaba en los cuarteles.

Para entonces, las coordinadoras diocesanas de pastoral juvenil se habían consolidado y multiplicado. Hasta 1978, lo más «político» que habíamos producido era algunos de los lemas de las peregrinaciones. La llegada del cardenal Samoré provocó que por primera vez algunas de esas flamantes coordinadoras se movilizaran en torno a una cuestión pública y organizaran actos de apoyo a la mediación de Juan Pablo II en los que salieron a la calle por primera vez chicos católicos y otros que no lo eran.

La historia de los adultos recuerda con justicia el rol del cardenal Primatesta en facilitar la mediación y la paz con Chile. (58) Sería igualmente justo recordar también a los jóvenes de la Pastoral de Juventud mendocina que se reunieron con sus pares de Santiago de Chile al pie del Cristo Redentor a rezar por la paz mientras los generales de ambos lados de la cordillera llamaban a la guerra, y a los que en todo el país organizaron vigilias, marchas, oraciones y recolecciones de firmas en favor de la paz.

Los actos se multiplicaron desde los primeros días de 1979, no pocas veces acosados por jóvenes de saco y corbata que también se decían católicos, portaban estandartes con águilas y contaban con un tipo de apoyo policial que los que nos veíamos obligados a salir corriendo no teníamos. Podría decirse que a partir del conflicto por el Beagle se amplió cada vez más la brecha entre quienes nos nucleábamos en la Pastoral de Juventud y ciertos grupos nacionalistas católicos, que entre los de nuestra edad eran cada vez más minoritarios y cada vez más claramente anticonciliares y lefrebvristas.

Juan Pablo II fue «nuestro» Papa porque previno una guerra fratricida y salvó la vida de los hoy casi olvidados conscriptos de la guerra del Beagle. Fue también nuestro Papa por su presencia en Puebla. (59)

Si Medellín había sido clave para nuestros mayores, Puebla marcó «nuestra» identidad eclesial. Aunque no supiéramos que el obispo Vicente Zazpe y el padre Lucio Gera habían sido protagonistas de algunos textos fundamentales sobre la evangelización de la cultura, (60) Puebla resultaba cercana a nuestra experiencia de la Pastoral de Juventud y a nuestra religiosidad popular juvenil.

Puebla no solo nos dio una eclesiología: también nos ofreció —junto con «Iglesia y Comunidad Nacional» (1981)— la formación ciudadana que nuestras escuelas no nos habían dado. La condena a

«los privilegios ilegítimos derivados del derecho absoluto de propiedad» (DP 542), y a los riesgos de confundir marxismo y cristianismo cayendo en «la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana» (DP 545) no eran nuevas, pero nos sonaban rotundas y encarnadas en nuestra historia reciente. Más nueva todavía nos resultaba la cruda descripción de la «doctrina de seguridad nacional», que «pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana» (DP 547-549). En tres párrafos, Puebla rompía con los discursos oficiales de los golpes militares en los que habíamos crecido. Puebla también afirmaba sin medias tintas que la violencia política no era la solución (DP 551), resolviendo finalmente los debates de nuestra adolescencia.

3.2.2. 1978-1981: PASTORAL DE JUVENTUD, CONGRESO MARIANO Y «LA PRIORIDAD»

En 1978, luego de Puebla, la Conferencia Episcopal decidió incorporar dentro de la Comisión Episcopal para los Laicos (CEPAL) a tres obispos encargados de seguir especialmente la Pastoral de Juventud: Mons. Jorge Casaretto (entonces joven obispo de Rafaela y líder del equipo), Mons. Rodolfo Bufano (San Justo) y Mons. Adolfo Arana (entonces obispo de La Pampa). (61) La primera actividad de esa subcomisión episcopal fue la de organizar una encuesta entre los obispos, preguntándoles cuáles eran los movimientos juveniles más activos en sus diócesis. En base a los resultados de esa encuesta, los obispos convocaron a representantes de las organizaciones más presentes a nivel nacional: la Acción Católica, Jornadas de vida cristiana, Schöenstatt, los Scouts, las Guías, el movimiento Gen (Focolares) y el Movimiento Juvenil Arquidiocesano de Buenos Aires en representación de los grupos juveniles.

La primera tarea que se le encomendó a este grupo todavía informal fue la organización del I Encuentro Nacional de Pastoral de Juventud, que tuvo lugar en San Isidro en 1979. Participaron jóvenes representantes de las coordinadoras diocesanas de Pastoral de Juventud y dirigentes de los movimientos juveniles con mayor representación nacional, así como sacerdotes asesores diocesanos. Era la primera vez que se producía un evento de este tipo, reuniendo no solo la diversidad federal sino también la variedad de experiencias eclesiales, y —aún con algunas resistencias por parte de quienes no simpatizaban con la presencia de los nuevos movimientos— los dos intensos días concluyeron con sólidos consensos, (62) y dieron nacimiento a las Asambleas Nacionales de la Pastoral de Juventud, que desde entonces se han venido sucediendo ininterrumpidamente hasta la pandemia. (63)

A partir de ese encuentro se comenzó a activar una red federal de trabajo conjunto entre el grupo informal que se reunía en Buenos Aires convocado por la CEA y las coordinadoras diocesanas más activas. Se nos encomendó organizar las actividades juveniles del Congreso Mariano Nacional de Mendoza, y también la recolección de firmas en favor de la mediación papal por el Beagle. El segundo Encuentro Nacional de la Pastoral de Juventud se realizó en San Antonio de Arredondo (Córdoba) a principios de 1980, para organizar esas actividades y fortalecer la Pastoral de Juventud a nivel nacional.

En el III Congreso Mariano Nacional (CMN), desarrollado en Mendoza del 8 al 12 de octubre de 1980, los jóvenes se convocaron por «centros de interés» (arte, música, cine y otros) y «sectores» (trabajo, educación y otros). Uno de los «sectores» presentó por primera vez en este tipo de congresos una exposición y espacio de intercambio de los diversos movimientos juveniles. Cada uno de estos centros era organizado por una coordinadora diocesana con el apoyo de un equipo de jóvenes mendocinos, en un despliegue de esfuerzos y de coordinación federal de miles de jóvenes que —en tiempos sin Internet— hoy puede resultar sorprendente, y que resultó uno de los rasgos más originales del Congreso.

El acto central de la juventud del CMN fue el «Rosario de los jóvenes», que llenó el estadio construido para el Mundial 78 con alrededor de cuarenta mil jóvenes de todo el país, y estuvo marcado por el pedido de paz con Chile. Al canto de « Chile y Argentina/unidos por María» , el acto se abrió con la entrada de los delegados de la vicaría de la Juventud de Chile llevando en hombros a la Virgen del Carmen de Chile rodeada de banderas chilenas, seguidos de jóvenes mendocinos llevando a la Virgen de Luján con banderas argentinas. Siguió con la arenga del entonces cardenal primado de Chile, Raúl Silva Henríquez, quien fue silbado cuando recordó que Mendoza había sido parte de la capitanía de Chile, pero que con su viejo oficio de pastor logró cerrar su mensaje de paz con aplausos. El punto culminante del acto fue la participación de Mons. Zaspe, cuyas «Bienaventuranzas de los jóvenes» siguen siendo hoy inspiradoras para las nuevas generaciones. El acto concluyó con un rock dedicado a María, *Todos los pueblos te llaman Madre* , que expresaba la unidad de los jóvenes por la paz bajo el manto mariano. Finalizado el acto, la gendarmería quiso llevar presos a los jóvenes chilenos de la vicaría de la Juventud, argumentando que habían entrado ilegalmente en la Argentina, pero lo impidió la decidida intervención de Mons. Casaretto.

El Congreso Mariano fue de alguna manera la «salida a la vida pública» de una nueva generación juvenil en la Iglesia. La magnitud y calidad de la participación de los jóvenes en el congreso superaron las

expectativas aun de los obispos a cargo, y contribuyó a la decisión de la CEA de lanzar la «Prioridad Pastoral Juventud» el 8 de diciembre de 1980.

Bajo el lema «Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud», los obispos se proponían para los siguientes cinco años focalizar la pastoral de conjunto en el grupo etario que en ese momento tenía entre dieciocho y treinta años, apuntando a superar la brecha generacional producida por la crisis de las organizaciones laicales de los 60-70. La generación inmediatamente anterior a la nuestra había quedado diezmada por la espiral de la violencia. Debido a razones ideológicas o porque estaban demasiado ocupados con hijos pequeños y trabajo, o simplemente porque se habían alejado de la Iglesia, no quedaban muchos adultos jóvenes comprometidos eclesialmente en la generación posconciliar y los mayores de 40 años que habían crecido antes del Concilio Vaticano II.

Que los obispos hayan elegido como prioridad a los jóvenes, cuando la mayoría de los partidos políticos habían clausurado sus ramas juveniles y muy pocas organizaciones fuera de la educación formal se animaban a ocuparse de nosotros, seguramente fue un hecho inspirado por el Espíritu Santo que debió de requerir algo de coraje. Ciertamente, marcó la trayectoria vital de muchos de nuestra generación.

En «la Prioridad» convergieron los sobrevivientes de la generación de nuestros hermanos mayores, coetáneos de los comandantes guerrilleros, los de nuestra generación y también algunos más jóvenes. Todos habíamos optado por la no violencia y la pertenencia eclesial como caminos de crecimiento, participación y servicio en los tiempos del miedo. Crecimos en la fe en espacios de encuentro plural entre diferentes carismas y formas de ser Iglesia; aprendimos a rezar y a salir a la vida pública juntos; nos hicimos visibles en la vida de la Iglesia y también fuera de ella; hubo un resurgimiento de vocaciones sacerdotales, religiosas y laicales y se formó una camada de dirigentes que aún hoy sigue activa en espacios eclesiales, sociales y políticos. Un tercio de quienes hoy son obispos en actividad crecieron en la Iglesia en tiempos de la Prioridad Juventud. (64)

A inicios de 1981 se formalizó la nueva Comisión Nacional para la Prioridad Juventud. Con el permanente liderazgo de Mons. Casaretto, se incorporó también a representantes de la CONFAR (65) como signo de que «toda la Iglesia» evangelizaba a toda la juventud, como afirmaba el lema de la Prioridad. Se apuntó a trabajar en forma articulada en cuatro áreas: Espiritualidad, Formación, Integración en la Iglesia y Compromiso con las estructuras temporales. (66) La «Prioridad» debía cerrarse en 1985, (67) pero se extendió de hecho hasta 1987, cuando Juan Pablo II celebró en la Argentina la II Jornada

Mundial de la Juventud. (68)

Una de las primeras tareas encomendadas por el episcopado a la «Prioridad» fue la de recolectar, junto con la vicaría de la Juventud de Chile, firmas de adhesión a la propuesta de la mediación papal, que había sido entregada formalmente en diciembre de 1980. (69) Se reunieron en total dos millones de firmas, que fueron entregadas a Juan Pablo II el 12 de diciembre de 1981 por Gustavo Mangisch, presidente de la Comisión Nacional de Prioridad Juventud de la Argentina, junto a su par chileno.

La Pastoral de Juventud no se movilizó solo por la paz. En esos años crecieron nuevas formas de compromiso social juvenil: grupos misioneros que unían anuncio evangelizador y acción social en zonas rurales y marginadas; jóvenes colaboradores con la edificación de viviendas dignas, en torno a iniciativas como Cáritas Vivienda en Tucumán o Cooperativas de autoconstrucción como Madre Tierra en San Justo; comunidades de atención a la discapacidad y a nuevas formas de marginación juvenil como la drogadependencia (70) y muchísimas otras.

Una pequeña minoría de jóvenes católicos colaboró con el MEDH y con otros de los nacientes organismos de derechos humanos, pero no recuerdo que la Comisión Nacional de Pastoral de Juventud tuviera contacto formal con ellos. En esos años, en la Iglesia chilena había una vicaría de la Solidaridad para atender públicamente la cuestión de los derechos humanos, y la vicaría de la Juventud de Chile diseñaba volantes para las parroquias con instrucciones de qué hacer si te venían a buscar. Sin embargo, en la Pastoral de Juventud de la CEA teníamos claro que nuestro episcopado había hecho opciones diferentes a las de Chile. Estuviéramos o no de acuerdo, no recuerdo que hayamos cuestionado frontalmente ese posicionamiento. A más de cuarenta años de distancia, no sabría decir si fue miedo u obediencia, o tal vez la percepción de que entre nosotros los jóvenes —como entre los obispos— no había unanimidad en cuanto a la cuestión de los derechos humanos. No teníamos poder de decisión alguno, pero igualmente me incluyo en todos los pedidos de perdón que la Iglesia ha hecho en las últimas décadas, por la parte de silencio y de omisiones que ejercí siendo una dirigente juvenil católica.

3.2.3. 1982: «UNA CADENA MÁS FUERTE QUE EL ODIO Y LA MUERTE»

En 1981 los obispos difundieron el documento Iglesia y Comunidad Nacional (ICN). Como Puebla, ICN definió nuestra formación como ciudadanos. Encarnado en nuestro específico contexto nacional, ICN releía la historia argentina afirmando que «la aspiración de nuestro pueblo por vivir en una democracia política y socialmente integral se vio con frecuencia frustrada y contenida en su avance»

(ICN 112). Citando la dura condena de Juan Pablo II a las violaciones de los derechos humanos «aun en situaciones excepcionales» (134), ICN era más clara que las demasiado matizadas declaraciones episcopales que habíamos escuchado hasta entonces.

La descripción de la democracia que hacía ICN (114-131) nos resultaba atractiva y matizaba las visiones negativas de la «partidocracia» en las que habíamos crecido. Si nuestros hermanos mayores no habían querido «ni botas ni votos, revolución», para nosotros «democracia» comenzaba a ser la palabra clave. Aunque en el mismo año de ICN los generales Harguindeguy y Videla dijeran que « las urnas están bien guardadas, y van a seguir guardadas», (71) el documento impulsó a muchos jóvenes católicos a pensar seriamente en esas escondidas urnas como la única salida de la espiral de violencia.

Para 1981 el gobierno militar había rechazado la propuesta papal por el Beagle y las tensiones fronterizas se habían reactivado. (72) Sin embargo, muy pronto la guerra que no fue gracias a Juan Pablo II se vio olvidada por la guerra que sí fue y que aún vive en el presente con memorias complejas y conflictivas.

El himno triunfal del Mundial 2022 habla de «los pibes de Malvinas que jamás olvidaré». (73) Sin embargo, los chicos de Malvinas —los menores de nuestra generación— siguen sufriendo de algunos olvidos difíciles de negar. Algunos y algunas de quienes estuvieron bajo bandera durante la guerra esperan aún hoy los reconocimientos materiales y simbólicos que alcanzaron otros. Hay muy pocos estudios serios sobre quiénes se suicidaron por falta de acompañamiento adecuado al trauma de la guerra, o sobre las carencias en atención médica y social que aún padecen muchos de nuestros veteranos. (74)

Por razones generacionales e ideológicas, en un primer momento los organismos de derechos humanos fundados para atender «el drama y las culpas» del primer período de la dictadura, en general no incluyeron a los veteranos de Malvinas, aun cuando hubieran padecido de abusos y torturas bajo la misma dictadura. Recién en los últimos años están convergiendo veteranos y organismos de derechos humanos. (75) Cuando el mismo equipo forense (76) que identifica a los nietos secuestrados está trabajando en Malvinas, se hace cada vez más evidente que muchos familiares de los caídos en la guerra han estado sufriendo el mismo drama de las tumbas NN y la misma ausencia de cuerpos que velar que las familias de los desaparecidos. (77)

En el tomo 2 se hace referencia a los debates en la Conferencia Episcopal Argentina ante el anuncio del desembarco en Malvinas. (78) Así como algunos obispos querían hablar solo de la paz y otros no

querían dejar de valorar la defensa de la soberanía, también entre los jóvenes católicos la guerra suscitó polémicas de las que no hemos vuelto a hablar lo suficiente.

La guerra dividió a los chicos de parroquia que querían ir de voluntarios a la guerra de los que volanteábamos frases del Papa a favor de la paz. Quienes formábamos parte de movimientos católicos internacionales estábamos en contacto con nuestros pares ingleses, escuchábamos voces que no se oían en los censurados medios argentinos, y no queríamos la muerte de ninguno de nuestros hermanos. A algún curita joven lo vinieron a trompear jóvenes feligreses porque había rezado en la misa por todos los caídos y no solo por los argentinos. Algunos jóvenes católicos se planteaban serias objeciones de conciencia al servicio militar, pero igual tuvieron que ir al frente y elegir entre matar o morir, sin que entre nuestros pastores hubiera voces unánimes sobre la cuestión.

Frente a las contradicciones con las que habíamos vivido esos meses, Juan Pablo II fue contundente cuando, apenas aterrizado en la Argentina, ante el general Galtieri afirmó: «La humanidad ha de interrogarse, una vez más, sobre el absurdo y siempre injusto fenómeno de la guerra, en cuyo escenario de muerte y dolor solo queda en pie la mesa de negociación que podía y debía evitarla». (79)

No muchos percibieron que desde esa tarima en Ezeiza Juan Pablo II había contradicho a San Agustín y a Santo Tomás, negando la «guerra justa». Para nuestra generación, que había crecido escuchando los argumentos de los católicos que justificaban la violencia revolucionaria y de los católicos que justificaban el terrorismo de Estado, esas palabras del Papa cerraban el debate a favor de quienes habíamos optado por la paz.

En los días previos a la llegada de Juan Pablo II se habían producido varias reuniones entre miembros de la Comisión Nacional de Pastoral de Juventud y dirigentes de juventudes políticas, en su mayoría reorganizándose después de haber prácticamente desaparecido, pero todavía formalmente prohibidas. En esas reuniones convergió un amplio espectro ideológico, que incluía al alfonsinismo y al MID (los dos primeros en haber condenado la guerra) y también a peronistas renovadores, democristianos, socialistas y comunistas. Para junio de 1982, todos se manifestaban unánimemente en contra de la guerra, veían en la visita de Juan Pablo II una oportunidad para convocarse generacionalmente en forma plural en torno al común deseo de paz, y a la Pastoral de Juventud como un interlocutor abierto al diálogo.

Quienes formábamos parte de la Prioridad Juventud habíamos sido convocados por el episcopado como parte de la organización de la que probablemente sea hasta hoy la única visita papal organizada en

menos de un mes. (80) Junto con un grupo de seminaristas de Devoto se nos encomendó organizar una «Vigilia de los jóvenes» en la noche previa a la «Misa por el pueblo argentino» que se celebraría el 12 de junio en Palermo.

Podríamos —y quizá deberíamos— escribir un libro sobre los acontecimientos de esa larga noche. Luego de la vigilia prevista, con cantos, oraciones y una alocución de Mons. Casaretto, en la madrugada del 12 de junio un puñado de veinteañeros quedamos a cargo de los micrófonos, frente a un aluvión de multitudes que la Policía Federal no sabía cómo organizar y que ocupó caóticamente los corralitos reservados a autoridades e invitados especiales. Solo una llamada de Mons. Canale (81) a las seis de la mañana al ministro del Interior impidió que el escuadrón antimotines reprimiera a la multitud más cercana al altar y que el día se iniciara con una tragedia.

En la misa, Juan Pablo II concluyó su homilía con un mensaje —una verdadera arenga— dirigida a los jóvenes:

[…] antes de terminar este encuentro de fe, no puedo menos de dirigir una palabra especial a los jóvenes argentinos.

Queridos amigos: Ustedes han estado constantemente en mi ánimo durante estos días. He apreciado de manera particular su acogida y actitud. He visto en sus ojos la ardiente imploración de paz que brota de su espíritu.

Únanse también a los jóvenes de Gran Bretaña, que en los pasados días han aplaudido y sido igualmente sensibles a toda invocación de paz y concordia. A este propósito, muy gustoso les transmito un encargo recibido. Ya que ellos mismos me pidieron, sobre todo en el encuentro de Cardiff, que hiciera llegar a ustedes un sentido deseo de paz.

No dejen que el odio marchite las energías generosas y la capacidad de entendimiento que todos llevan dentro. Hagan con sus manos unidas —junto con la juventud latinoamericana, que en Puebla confié de modo particular al cuidado de la Iglesia— una cadena de unión más fuerte que las cadenas de la guerra. Así serán jóvenes y preparadores de un futuro mejor; así serán cristianos. (82)

Cuando el Papa mencionó el deseo de paz de los jóvenes británicos, de la multitud empezó a surgir un canto que se volvió atronador: «Queremos la paz, la paz, la paz». Quienes estábamos en los micrófonos podemos dar testimonio que ese canto no surgió de quienes conducíamos. El Papa le había dado voz al deseo de paz de quienes no habían tenido voz durante demasiado tiempo.

En su discurso de despedida de la Argentina, Juan Pablo II volvió a dirigirse específicamente a los jóvenes. Refiriéndose al cartel que un movimiento juvenil había colgado en el recorrido del papamóvil en la avenida Rivadavia, dijo:

En un cartel a lo largo de mi recorrido he visto este escrito: «Queremos ser tu alegría». Pues bien, queridos amigos: sed la alegría de Cristo con vuestra fidelidad a la fe; sed la alegría de la Iglesia, sed la alegría de la juventud del mundo, viviendo y proclamando sin cesar vuestra labor de paz. Sed la alegría del Papa, que os quiere jóvenes auténticos destructores de odio y constructores de un mundo mejor.

Los tres mensajes de Juan Pablo II arriba citados se convirtieron en pilares de la espiritualidad de la Prioridad Juventud, e inspiraron *Un nuevo sol* , el himno del Encuentro Nacional de Juventud de 1985 en Córdoba, que luego fue también la canción de la Jornada Mundial de la Juventud de 1987 en Buenos Aires.

Los chicos de Malvinas fueron héroes y víctimas de una guerra que no todos eligieron combatir voluntariamente, y que aún es objeto de debate entre quienes la consideran un error absurdo y quienes la defienden como una gesta nacional. (83) Son también una de las porciones más visibles de una generación que en el 82 llegó a la saturación de la violencia armada en todas sus formas y que desde junio de ese año se movilizó masivamente por una causa que hasta el año anterior parecía perdida: la democracia.

4. Julio 1982-diciembre 1983: perder el miedo, ganar la democracia

Si hay que ganar, siempre te vamos a llamar.
Para guerra o elecciones, pibe no nos abandones.
Che pibe, vení, votá , RAÚL PORCHETTO, 1982

Los dieciocho meses entre la derrota en Malvinas y la asunción de Alfonsín como presidente de la Nación constituyen sin duda un hito definitorio de la experiencia de nuestra generación.

Habíamos crecido con miedo, y de golpe perdimos el miedo, salimos a la calle, fuimos a las marchas, firmamos petitorios pidiendo la abolición del servicio militar obligatorio, nos afiliamos a viejos y nuevos partidos políticos, salimos a volantear y a participar de actos de campaña. Chicos que un año antes solo se preocupaban de la fiebre del sábado por la noche, de pronto se volvieron militantes partidarios. Líderes juveniles de partidos cuyos dirigentes adultos se habían tiroteado y denigrado durante décadas, ahora trabajaban juntos en el flamante Mojupo (Movimiento de Juventudes Políticas) para organizar las marchas por la paz y la democracia.

Los contactos entre la Prioridad Juventud y las juventudes políticas que se habían iniciado durante la guerra de Malvinas adquirieron mayor regularidad. Cuando se fundó el Mojupo, una de sus primeras presentaciones formales fue ante Mons. Casaretto y la Comisión Nacional de la Prioridad Juventud.

Se volvió frecuente organizar paneles con jóvenes dirigentes de diferentes partidos para que presentaran sus plataformas. En esos

paneles, los dirigentes juveniles católicos comenzamos a recibir cuestionamientos de nuestros pares sobre el rol de la Iglesia durante la dictadura, y se nos preguntaba si éramos de la «Iglesia mala» que había apoyado o estado demasiada callada frente a la dictadura, o de la «Iglesia buena» que apoyaba la democracia y los derechos humanos. La respuesta fácil era identificarnos como jóvenes de una «nueva» Iglesia, pero algunos preferimos desde entonces asumirnos como parte de la Iglesia «santa y pecadora» y pedir perdón, reconociendo que entre los católicos hubo posiciones y acciones muy distintas, que los jóvenes hicimos lo que pudimos lo mejor que supimos, y que nos hubiera gustado haber tenido la lucidez y el coraje de hacer más.

En el tomo 1 se cita un texto de Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo de 1970, que identifican a nivel eclesial tres grandes líneas:

[…] tres líneas no puras sino llenas de matices. La primera sería la línea tradicionalista o conservadora que en sus variantes extremas llegaba al integrismo […]. El progresismo sería la segunda línea, inspirado en la inmediata renovación teológico-pastoral postconciliar de cuño europeo […] El tercer grupo es caracterizado como «catolicismo revolucionario» y de protesta social, primeramente, con influencia del marxismo para luego adoptar posturas de la izquierda nacional. (84)

Esta descripción de Gera y Rodríguez Melgarejo, sin duda precisa para la Iglesia argentina de 1970, ya no podía aplicarse tan claramente al laicado joven después de Malvinas. A partir de mediados de 1982, reconocíamos solo dos grupos: por un lado, la mayoría formada en los principios del Concilio II, de Puebla, de Iglesia y Comunidad Nacional, que militábamos por la paz y aspirábamos a la democracia desde distintas convicciones partidarias, y por el otro las minorías que con distintos signos ideológicos adherían a diversas formas de autoritarismo y seguían justificando la violencia.

Es cierto que algunos de nuestros hermanos mayores —radicales, peronistas y otros— todavía iban a los actos armados «con los fierros», y que algunos seguían queriendo provocar y «exasperar las contradicciones». Pero para nuestra generación ya eran una rémora del pasado. «La grieta» dividía a quienes seguían aprobando o tolerando las armas de quienes las queríamos tener lo más lejos posible.

No terminábamos de creerlo, pero las urnas que habían estado tan bien guardadas ahora estaban al alcance de la mano. El 30 de octubre de 1983 votamos por primera vez los que ya teníamos veintisiete años y nuestros hermanos menores que acababan de cumplir los dieciocho. En ese domingo de sol, poder votar fue una fiesta que ha quedado grabada en la memoria colectiva. (85) Y sin importar a quién hubiéramos votado, fue también fiesta el 10 de diciembre, cuando

después de tanto cantar que se iba a acabar, finalmente se acabó la dictadura militar.

Cuando Alfonsín recitaba el Preámbulo de la Constitución que habíamos memorizado en la primaria, aunque no lo hubiéramos votado tocaba una fibra de esperanza, el deseo compartido de que finalmente dejara de ser ficción lo que decían los manuales de nuestra infancia sobre la democracia. Algunos cultivaron en esos días ilusiones desmedidas en cuanto al poder de las instituciones políticas para efectivamente dar de comer, curar, educar y hacer justicia en contextos económicos de crisis, ilusiones que se hicieron añicos con la hiperinflación del 89-90. Otros más bien nos preguntábamos si esta vez iba a durar, y vivimos esa primavera del 83 con alegría, pero sin la euforia con la que nuestros hermanos mayores habían querido «tomar el cielo por asalto» en el 73. Si Alfonsín lograba pasarle la banda a otro civil, para nosotros ya era mucho.

Que al escribir estas líneas estemos cumpliendo cuarenta años de ininterrumpida, imperfecta y sufrida democracia puede no ser mucho para nuestros hijos, que con toda justicia nos reclaman un país mejor del que supimos conseguir. Pero para quienes crecimos con miedo, todavía resulta a veces un milagro difícil de creer. La democracia es para la mayoría de nuestra generación un legado para seguir custodiando y cultivando, porque lo que nos tocó vivir no queremos que lo vivan nuestros descendientes nunca más.

5. Reflexiones provisorias y personales

Esta es la historia, esta es la Iglesia que yo amo.

Mons. MIGUEL HESAYNE *(86)*

Considero estas reflexiones provisorias porque seguramente nos debemos como generación estudios más profundos y específicos antes de llegar a conclusiones más definitivas. Son personales porque están basadas en una experiencia individual y colectiva al mismo tiempo: la de quienes fuimos parte de la Pastoral de Juventud en este período.

En el tiempo del miedo, muchos pastores —como tantos argentinos— optaron por la prudencia y el silencio. El silencio público de los obispos seguramente les permitió a algunos salvar vidas, pero entre otros tantos costos implicó que no hubo una pastoral para el miedo ni para la objeción de conciencia a la guerra, como no hubo una acogida y un acompañamiento suficiente para quienes se comprometieron en la defensa de los derechos humanos.

Pero a pesar de todo, las viejas y nuevas organizaciones eclesiales que confluyeron en la Pastoral de Juventud ofrecieron a nuestra generación un espacio de crecimiento y participación que entonces casi nadie ofrecía. Juan Pablo II, Puebla e Iglesia y Comunidad Nacional nos dijeron con claridad lo que no siempre decían nuestros educadores, y le dieron a nuestra generación su fisonomía eclesial.

Crecimos diferenciándonos del nacionalismo católico de nuestros padres y de las opciones más radicalizadas de nuestros hermanos mayores.

Crecer con miedo nos hizo resilientes, perseverar juntos en la fe nos ayudó a pelearle al miedo. Que Juan Pablo II evitara la guerra con Chile y haber podido reconquistar la democracia nos convenció de que valía la pena participar y de que alguna vez David le puede ganar a Goliat.

No amamos a la Iglesia porque sea perfecta ni muchísimo menos. Nos siguen doliendo las divisiones, las omisiones, los errores y los pecados con los que contribuimos a la espiral de violencia. Pero seguimos amando a la Iglesia porque —con todas sus limitaciones— en ella encontramos a un Dios cercano.

El Salmo 42 dice «Me acercaré al altar de mi Dios, al Dios que alegra mi juventud», (87) Con el Salmo, podemos decir que, en los tiempos del miedo, tuvimos la gracia de encontrar en la Iglesia al Dios que alegró los días de nuestra juventud. Porque en medio de la oscuridad, también encontramos luz y alegría. Encontramos hermanos y hermanas entrañables, con los que cantamos, celebramos, participamos, construimos, lloramos y salimos corriendo juntos. Hermanas y hermanos que hoy, aunque pensemos distinto en tantas cosas, seguimos reconociéndonos, queriéndonos y acompañándonos en las buenas y en las malas. Encontramos madres y padres espirituales que nos acompañaron entonces y a muchos nos han seguido acompañando fielmente a lo largo de la vida. Encontramos hermanos menores que nos quisieron y nos criticaron, y a quienes pudimos pasarles la antorcha de la Pastoral de Juventud, que ha seguido reinventándose sin interrupciones generacionales hasta hoy.

Por todo y a pesar de todo, doy gracias.

1 . Marc Bloch, *Introducción a la historia* , México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

2 . Entre otras: Carlos M. Galli, Gabriela Dotro, Marcelo Mitchell, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján* , Buenos Aires, Guadalupe, 2004. Cristian Saint Germain, *Una profecía sinodal: la pastoral de juventud en argentina desde 1975*. En: RPJ, *Revista de Pastoral Juvenil* , mayo 2022, pp. 44-50. https://rpj.es/revistas/rpj-554-2/; https://rpj.es/una-profecia-sinodal-la-pastoral-de-juventud-en-argentina-desde-1975-mg-cristian-saint-germain/ H. Dick, *Rescate histórico de la Pastoral Juvenil Latino-Americana-Visión Sintética* . *Revista Medellín* nro. 144 / Octubre-Diciembre de 2010. https://institutopironio.org.ar/wp-content/uploads/2021/07/2010-Hilario-Dick-Rescate-historico-de-la-Pastoral-Juvenil-Latino-Americana-Vision-Sintetica.pdf

3 . La autora nació en 1957, en 1970 se integró al movimiento

Gen, la rama juvenil del movimiento de los Focolares, del que sigue siendo parte. Participó de la primera coordinadora de Pastoral juvenil de la Arquidiócesis de Buenos Aires (1976-1978) y fue vicepresidenta de la Comisión Nacional de Prioridad Juventud entre 1980 y 1987. Agradezco los aportes de Ana Spinelli de Mangisch y Marcelo Mitchell a este capítulo.

4 . Citado en Bloch, Introducción…, p. 32.

5 . Un escándalo que había dividido a la sociedad francesa en torno al debate sobre el antisemitismo en las Fuerzas Armadas, inmortalizado por E. Zola. *Ibid* , p. 143.

6 . *Ibid* , p. 142.

7 . Cf. Eloy P. Mealla, Carolina Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 348-388. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

8 . Bloch, Introducción…, pp. 142-144.

9 . Cf. Ricardo R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp.193-291, 200-206.

10 . Cf. *Ibid* , p. 212.

11 . Cf. *Ibid* , p. 220.

12 . Cf. Bloch, Introducción…, p. 143.

13 . Cf. María E. Villa Sepúlveda, «Del concepto de juventud al de juventudes y al de lo juvenil», en *Revista Educación y Pedagogía* , 23(60), 2011, pp. 147-157. Klaudio Duarte Quapper, «¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente», en *Última década* , nº 13, CIDPA, Viña del Mar, septiembre 2000, pp. 59-77.

14 . Bloch, Introducción…, pp. 143-44.

15 . Cf. Julián Marías, *Una vida presente. Memorias* , Madrid, Páginas de Espuma, 2008.

16 . Las hoy clásicas canciones infantiles de María Elena Walsh fueron grabadas y publicadas entre 1960 y 1968.

17 . Alejandro Mayol (1932-2011). Disponible en: https://youtu.be/P1t3b1ugwxk.

18 . *La Biblia* , Vox Dei, https://youtu.be/TTyoaMJNVpI

19 . *Idem* , https://youtu.be/sWifwTKfZgs

20 . La canción de Charly García (1972) habla de «mi casa, mi padre Jesús», y termina asumiendo «no sé muy bien/ qué voy a hacer/ quiero mi fe/ quiero creer». https://youtu.be/IlMS1I6tRVs

21 . Pedro y Pablo. *Padre Francisco* (1972). https://youtu.be/kUqVvyh7CFA

22 . Carlos Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 49-86, p. 52.

23 . https://youtu.be/6atAcKCgv_M

24 . Carlos Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 52.

25 . «Tenemos una juventud maravillosa, que todos los días está dando muestras inequívocas de su capacidad y grandeza. [...] Yo tengo una fe absoluta en nuestros muchachos que han aprendido a morir por sus ideales, y cuando una juventud ha aprendido y alcanzado esto, ya sabe todo lo que una juventud esclarecida debe saber». Juan D. Perón, *Mensaje de Perón a los compañeros de la Juventud* , 23 de febrero de 1971. Cf. Roberto Baschetti, (comp.), *Documentos 1970-1973. De la guerrilla al gobierno popular* , La Plata, De la Campana, 1995, pp. 137-141.

26 . Juan D. Perón. Discurso del 1º de mayo de 1974, https://youtu.be/C40-ChOgaxA Primero de mayo de 1974 http://www.elortiba.org/old/1mayo74.html Gabriel Pandolfo, 1 de mayo de 1974. Cuando la «juventud maravillosa» se volvió estúpida. *Perfil* , 1 mayo 2021, https://www.perfil.com/noticias/columnistas/cuando-la-juventud-maravillosa-se-volvio-estupida-20090425-0054.phtml

27 . Cf. Ricardo R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 233-243.

28 . Cf. Eloy P. Mealla, Carolina Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 348-388.

29 . Cf. Acción Católica Argentina. *Historia de AC, Pasión y Servicio* . Buenos Aires, ACA, 2016, capítulo 5. https://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-5..pdf

30 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 357-361.

31 . Cf. Acción Católica Argentina, *Historia de AC, Pasión y Servicio* . Buenos Aires, ACA, 2016, capítulo 6.

32 . Mario Firmenich, Carlos Ramus y Fernando Abal Medina habían sido miembros de la JEC del Colegio Nacional Buenos Aires, cuyo asesor era el padre Carlos Mugica. Cf. Acción Católica Argentina, *Historia* ..., capítulo 5, p. 1.

33 . Cf. Acción Católica Argentina. *Historia* ..., capítulo 5.

34 . *Ibid* , capítulo 6, https://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2016/08/Capitulo-6.pdf

35 . Testimonio recogido de Anna Sorlini, entonces responsable de los Focolares para Buenos Aires y la zona austral de la Argentina.

36 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 365.

37 . Cf. Galli, «La historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 148; Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 301-302.

38 . Cf. Galli, Dotro, Mitchell. Seguimos caminando la peregrinación juvenil a Luján .

39 . La peregrinación juvenil cordobesa comenzó en 1972, y fue organizada por un pequeño número de organizaciones (Acción Católica, FASTA, Focolares, Palestra, Shoenstatt y otros) a los que luego se sumaron muchos otros.

40 . https://arquimendoza.org.ar/movimiento-juvenil-peregrinos/

41 . https://www.schoenstatt.org.ar/quienes-somos/historia-de-schoenstatt

42 . https://www.focolare.org/conosur/argentina/

43 . http://mccargentina.com.ar/institucional/historia-del-mcc/

44 . https://www.mopal.org/

45 . Establecido a partir de 1980, https://xdoc.mx/preview/historia-del-movimiento-juvenil-lasaliano-5fcdb92d8ca41

46 . https://fmaaba.com.ar/equipos-aba/ambito-pastoral-juvenil/mjs/

47 . http://palestra-tucuman-info.blogspot.com/2011/05/1961-2011-50-anos-del-nacimiento-de.html

48 . https://iwalp.com/fasta/home/10/page/432

49 . https://www.fasta.org/sobre-nosotros/

50 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 363-366.

51 . Mons. Bordagaray, sacerdote de confianza de Mons. Primatesta, fue el asesor de la coordinadora de Córdoba, y el entonces obispo auxiliar Mons. Castagna, de la de Buenos Aires.

52 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 354.

53 . Hugo Strahsburger San Martín, César González Núñez, Lorena Basualto Porra, *Jóvenes, evangelización y pandemia. Desafíos y aprendizajes para la pastoral juvenil. Revista de Educación Religiosa* , Volumen II, nº 2, 2021. Equipo de diálogo sobre pastoral con jóvenes. Pastoral con jóvenes en la era pos-COVID. Subcomisión de Infancia y Juventud de la Conferencia Episcopal Española-Edelvives, 2022.

54 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y

en los procesos de violencia», *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 405.

55 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El sentido de la mediación papal en el conflicto del Beagle, en el contexto del terrorismo de Estado (1977-1984)», en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 552-602. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

56 . «El reavivar el conflicto del Beagle, sirvió al Gobierno argentino para distraer la atención de la Santa Sede, el Nuncio y la CEA», Luis Liberti, Federico Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El drama 1978-1981», *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 597.

57 . Cf. Monseñor Jorge Casaretto, *Mi década del setenta* , «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 700-728, pp. 726-727. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El sentido de la mediación papal en el conflicto del Beagle en el contexto del terrorismo de Estado (1977-1984)», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 552-606, p. 565ss.

58 . Cf. *Ibid* ., pp. 552-606.

59 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de las tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 292-347, pp. 327-330.

60 . Cf. *Ibid* , p. 330. Documento de Puebla: DP.

61 . Cf. el testimonio de Gustavo Mangisch, vicepresidente de los Jóvenes de Acción Católica en 1978 y uno de los primeros convocados por los obispos, sobre el proceso de establecimiento de la Pastoral de Juventud en Acción Católica Argentina. *Historia* ..., capítulo 6, pp. 6-7.

62 . Cf. Conclusiones del I Encuentro Nacional de Pastoral de Juventud. Mimeo, 1979.

63 . https://www.pastoraldejuventudargentina.org/single-post/2019/07/06/-arranc%C3%B3-la-xxiii-asamblea-nacional

64 . La actual Conferencia Episcopal Argentia (agosto de 2023) cuenta con treinta obispos eméritos y más de cien obispos en actividad, de estos últimos treinta y cuatro son de la generación de la Prioridad Juventud (1955-1964), y quince son menores.

65 . Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos.

66 . Cf. Acción Católica Argentina. *Historia de AC, Pasión y Servicio* , capítulo 6, p. 7.

67 . Con el Encuentro Nacional de Juventud, realizado en Córdoba en septiembre de 1985 con la participación de veinte mil jóvenes. Si bien los años 84-87 constituyen una unidad con lo aquí expuesto sobre la Prioridad Juventud, exceden el marco temporal de esta obra, y esperamos que sean objeto de estudio de una futura historia de la

contribución de la Iglesia a la transición democrática.

68 . Por impulso del cardenal Eduardo Pironio, la primera en realizarse fuera de Roma.

69 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El sentido de la mediación papal en el conflicto del Beagle, en el contexto del terrorismo de Estado (1977-1984)», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 575-576.

70 . Estas y muchas otras formas de compromiso social se pusieron de manifiesto en la participación de miles de jóvenes en el «Sector Marginados» en el Encuentro Nacional de la Juventud organizado por la Prioridad en Córdoba en 1985.

71 . https://www.ambito.com/politica/murio-el-represor-albano-harguindeguy-n3760702

72 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El sentido de la mediación papal en el conflicto del Beagle, en el contexto del terrorismo de Estado (1977-1984)», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 581-582.

73 . «Muchachos». La Mosca, https://youtu.be/O8iywd6gCLI https://www.cronista.com/mundial-qatar-2022/muchachos-asi-es-la-nueva-letra-de-la-cancion-de-la-seleccion-argentina-tras-salir-campeon/

74 . Las cifras oficiales hablan de 649 caídos en la guerra de Malvinas, pero las cifras de suicidios entre los veteranos son aún objeto de debate. Según la Federación de Veteranos de Guerra de la República Argentina, llegan a alrededor de 500, y en total habría unos 2300 fallecidos por causas vinculadas a la guerra. https://chequeado.com/el-explicador/a-37-anos-del-fin-de-la-guerra-de-malvinas-sigue-sin-saberse-cuantos-ex-combatientes-se-suicidaron/

75 . https://www.pagina12.com.ar/538228-torturas-a-soldados-en-malvinas-el-reclamo-de-abuelas-de-pla

76 . https://eaaf.org/

77 . https://journals.openedition.org/amerika/7698; https://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/09/internacional/1244562206.html; https://www.suteba.org.ar/download/secretaria-de-derechos-humanos-material-didctico-para-trabajar-en-el-aula-21610.pdf; https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-280645-2015-09-01.html

78 . Juan Durán, Luis Liberti, Federico Ripaldi, Federico Tavelli, «El viaje apostólico de Juan Pablo II en medio de la violencia interna y la guerra de Malvinas (1982)», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 611-643, 624-628.

79 . Juan Pablo II, discurso en la ceremonia de bienvenida, aeropuerto de Ezeiza (Buenos Aires), viernes 11 de junio de 1982. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/

june/documents/hf_jp-ii_spe_19820611_arrivo-buenos-aires.html

80 . Durán, Liberti, Ripaldi, Tavelli, «El viaje apostólico de Juan Pablo II en medio de la violencia interna y la guerra de Malvinas (1982)», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 631.

81 . A quien había ido a despertar uno de los miembros de la Comisión Nacional de la Prioridad Juventud presentes en la vigilia, el entonces hermano lasallano Alberto Croce.

82 . Juan Pablo II, homilía en la misa por la Nación Argentina, ciudad de Buenos Aires, 12 de junio de 1982. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19820612_popolo-argentina.html

83 . AAVV, «Malvinas, una visión alternativa», revista *Criterio* , edición web, 23 de febrero de 2012. https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2012/02/23/malvinas-una-vision-alternativa/ María S. Vasallo. Campo intelectual, desperonización y desmalvinización. La batalla cultural por Malvinas. *Radio Gráfica* , 9 agosto 2021 https://radiografica.org.ar/2021/08/09/campo-intelectual-desperonizacion-y-desmalvinizacion-la-batalla-cultural-por-malvinas/

84 . Fabricio Forcat, Hernán Giudici, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 421-465, 442-443.

85 . Jorge L. Borges, «El último domingo de octubre«, *Clarín* , Cultura y Nación, 22 de diciembre de 1983 https://www.clarin.com/sociedad/vuelta-democracia-texto-jorge-luis-borges-escribio-clarin-1983_0_cvt720K4S.html

86 . Entrevista a Mons. Miguel E. Hesayne, «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p.740.

87 . Salmo 42,4. Algunas traducciones actuales no incluyen la referencia a la juventud; otras, sí. Cf. «Me acercaré al altar de Dios, la alegría de mi juventud», mensaje de la XCVª Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española con ocasión del Xº Congreso Eucarístico Nacional, Madrid, 23 de abril de 2010, https://www.bisbaturgell.org/index.php/es/documentos/de-la-conferencia-episcopal-espanola-cee/2144-qme-acercare-al-altar-de-dios-la-alegria-de-mi-juventudq?showall=1

CAPÍTULO 6

La violencia política argentina. Una interpretación desde un abordaje interdisciplinario

HORACIO GARCÍA BOSSIO

¿Bajo qué circunstancias y en qué contexto una persona está dispuesta a tomar un arma para matar y morir? ¿Cuál es la motivación vital por la cual una persona pone su inteligencia, sus ideas, su

cuerpo, su visión del mundo y de la vida por sobre la propia existencia? ¿Cuáles son los justificativos morales que animan a imponer la muerte a otro por causas políticas?

En este capítulo se propone un abordaje interdisciplinario para presentar una hermenéutica de la violencia política. Para ello, recurriremos a la mirada y a la escucha atenta de distintos autores y autoras que abordan la espiral violenta a partir de diversas matrices conceptuales, correspondientes a sus campos disciplinarios.

Asumiendo un sesgo sociológico, Pilar Calveiro (en su doble condición de intelectual y sobreviviente de los campos clandestinos de detención, secuestrada por su militancia en las FAR y Montoneros) reflexiona sobre cierta fascinación que provocaba en los jóvenes de los años sesenta y setenta la acción armada revolucionaria. En sus palabras resuena esta idea:

Las armas son potencialmente *enloquecedora* s: permiten matar y, por lo tanto, crean la ilusión de control sobre la vida y la muerte. Es obvio, no tienen por sí misma signo político alguno pero puestas en manos de gente muy joven que además en su mayoría carecía de una experiencia política consistente, funcionaron como una muralla de arrogancia y soberbia que encubría, solo en parte, una cierta ingenuidad política. (1)

Ese «carácter enloquecedor» de cierta soberbia devenida del pecado originario de disponer de aquello que es único e irrepetible —la vida del otro—, asumió en la espiral de la violencia política argentina algunos rasgos seudomoralizantes, que sirvieron de fundamentación, de legitimación, para sostener que una idea era superior a otra y que quienes no estaban de acuerdo no merecían vivir. Esta violencia empuñada en un arma destruyó los límites éticos por los cuales tanto las organizaciones armadas revolucionarias como las Fuerzas Armadas (dejando de lado su función primera de representación estatal del uso legítimo de la violencia, según la tesis weberiana, para pasar a dirigir un Estado terrorista) redujeron sus discursos y sus justificativos a una praxis de muerte.

Calveiro complejiza su mirada preguntándose:

¿Cómo es posible que unas fuerzas armadas, ciertamente reaccionarias y represivas, pero dentro de los límites de muchas instituciones armadas, se hayan convertido en una máquina asesina? ¿Cómo puede ocurrir que hombres que ingresaron a la profesión militar con la expectativa de defender a su patria se hayan transformado en secuestradores y torturadores especializados en producir las mayores dosis de dolor posibles? No creo que la simple inmunidad de la que gozaron los militares los haya transformado abruptamente en monstruos, y mucho menos que todos ellos, por el hecho de haber ingresado a una institución armada, sean delincuentes

en potencia [...] creo más bien que fueron parte de una maquinaria construida por ellos mismos, cuyo mecanismo los llevó a una dinámica de burocratización, rutinización y naturalización de la muerte. (2)

Por último, ¿qué papel le cupo a la Iglesia católica en este escenario de radicalización extrema y de violencias múltiples? Es a partir de este escenario, analizado críticamente en los tomos 1 y 2 de *La verdad los hará libres* , que se intentará presentar distintos horizontes de comprensión de un fenómeno complejo. (3)

1. Las formas de la violencia

La violencia política se construye a partir de un itinerario que nace de las distintas manifestaciones del acto violento. En este apartado describiremos las siguientes variantes:

a) *Violencia simbólica* : presupone una *mirada del otro* como enemigo, sujeto depositario del mal (a la manera del *chivo expiatorio*). Esta forma de violencia reducida al binomio *amigo-enemigo* cristaliza una sociedad polarizada. Es importante centrar el análisis en los discursos sobre la otredad.

b) *Violencia discursiva* : se sirve de la violencia simbólica para acallar al *otro* (*enemigo*) mediante la censura, la persecución ideológica hasta el ataque verbal explícito. Genera una escalada de violencia, de crispación e intolerancia con los usos del lenguaje. Los ejemplos en la sociedad violenta animaron el clivaje peronismo-antiperonismo en discursos combativos («Por cada uno de los nuestros caerán cinco de ellos»; «Al enemigo ni justicia» hasta pintadas callejeras como «Viva el cáncer») o se nutrieron de proclamas revolucionarias y de justificativos eufemísticos sobre la reducción del otro a la nada misma («Sí, señores, soy terrorista, soy terrorista de corazón», «Se va a acabar la burocracia sindical, Rucci traidor, saludos a Vandor» hasta la definición de que «Los desaparecidos son una incógnita, no tienen entidad, no están ni vivos ni muertos»).

c) *Violencia física* : constituye ese estadio en el cual una persona está dispuesta a tomar un arma y a matar o morir por esa ideología. En su obra *Topología de la violencia* , el filósofo Byung-Chul Han, al reconocer una *macrofísica* de la violencia, sostiene que ella incluye: «La violencia arcaica del sacrificio y de la sangre, la violencia mítica de los dioses celosos y vengativos, la violencia de la muerte del soberano, la violencia de la tortura, la violencia exangüe de la cámara de gas o la violencia viral del terrorismo». (4)

2. Violencia simbólica: la cuestión del otro

¿Quién es ese otro tan peligroso que hace viable la idea de concebir su destrucción? Las aproximaciones sobre la otredad remiten a reflexiones desde distintos campos disciplinares. En su obra *La violencia y lo sagrado* , René Girard alude a la costumbre de las sociedades de buscar un chivo emisario en quien «depositar y evacuar»

colectivamente la violencia. De allí se comprende el peligroso proceso sacrificial, rasgo por el cual se sustituye cualquier diálogo (es decir, abrirse al *logos* del otro distinto al mío) para activar —como aprendices de brujo— un conjunto de fuerzas destructivas que sobrepasan y devastan, y cuya eficacia y permanencia, según Girard, se cifran en su capacidad de ser ignorados por el autocultamiento que les es esencial. En la historia política violenta, esa lógica del chivo expiatorio se sucede inexorablemente, desde distintas y hasta opuestas orientaciones ideológica De ahí la importancia que adquiere el análisis profundo de esos procesos victimales violentos para intentar desmontarlos, deconstruirlos y abrir así el camino hacia una resolución de las crisis, en conformidad con las exigencias de una justicia que será más justicia si consigue liberarse de lógicas inconscientes violentas. (5)

En una aproximación teologal, Christoph Theobald recurre al modelo de hospitalidad para recuperar esa otredad. Reconoce similitud fonética entre *hospes* y *hostis* , «huésped» y «enemigo»: quien llama a la puerta puede ser un enemigo o un amigo. Ese rasgo se rompe indefectiblemente en la sociedad argentina fragmentada por el *in crescendo* de la violencia simbólica desde la década del sesenta. El otro es *siempre el enemigo* y las puertas se le cierran indefectiblemente y se patean y se destruyen para encontrarlo y darle muerte. De allí que en el análisis de Theobald, la hospitalidad sea la expresión última de una esperanza de la no violencia frente a la violencia. (6)

Siguiendo con la violencia simbólica, el politólogo Carl Schmitt sintetizó la cuestión del otro en el binomio amigo-enemigo. Según Schmitt, la oposición o antagonismo de la relación amigo-enemigo se establece si y solo si el enemigo es considerado público (*hostis*).

Enemigo es solo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere por eso carácter público. (7)

Si bien se atribuye al politólogo Ernesto Laclau esa relación antagónica de la radicalización simbólica de la otredad recuperando el esquema amigo-enemigo, Laclau rescata más bien a Gramsci cuando este sostiene:

Un grupo social domina a grupos antagónicos, a los que tiende a «liquidar», o a subyugar quizás incluso por la fuerza armada; conduce a grupos afines y aliados»; [el liderazgo político] se convirtió simplemente en un aspecto de la función de dominación en la medida en que absorbe a los enemigos (esto significa su decapitación y aniquilación a menudo durante mucho tiempo). (8)

La presencia del otro, distinto y amenazante, presupone una figura del mal al cual —según las tesis gramscianas— hay que erradicar, subyugar/someter… aniquilar. Ese término apareció en el decreto de la presidenta María Estela Martínez de Perón (5 de febrero de 1975), que conminaba a las Fuerzas Armadas a «ejecutar las operaciones militares que sean necesarias a efectos de neutralizar y/o aniquilar el accionar de elementos subversivos que actúan en la provincia de Tucumán», y continuó en vigencia por las órdenes secretas emitidas durante el gobierno de facto de 1976 en las que se hablaba de «detectar y aniquilar» a la subversión. La violencia simbólica, más allá del sesgo ideológico que la anime, impone destruir los múltiples aspectos, los extensos y diversos brazos a la hidra monstruosa en la que se convierte al otro.

En el discurso lingüístico-comunicacional, el periodista Ryszard Kapuscinski se pregunta ¿cómo debemos comportarnos con el otro?, ¿cuál debería ser nuestra actitud hacia él? De acuerdo con la actitud que se adopte, podría desembocar en un duelo, un conflicto o una guerra. Al toparse con el otro, la humanidad tuvo, pues, tres alternativas: hacer la guerra, construir un muro a su alrededor o entablar un diálogo. Salta a la vista que, en esto, la humanidad es voluble, no siempre se siente segura, no siempre pisa suelo firme. Es difícil justificar la guerra. Kapuscinski cree que en ellas todos pierden invariablemente porque las guerras son desastrosas para el hombre. Ponen de manifiesto su incapacidad para comprender, para ponerse en el lugar del otro, para actuar con sensatez y benevolencia. Por lo común, en tales casos, el encuentro con el otro termina trágicamente en una catástrofe de sangre y muerte. (9)

En otra perspectiva, Emmanuel Lévinas dice que el encuentro con el otro es un «acontecimiento» o incluso un «acontecimiento fundamental», la experiencia más importante, la que llega hasta los horizontes más lejanos. Lévinas, como filósofo del diálogo, junto con Martin Buber, Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel y Jozef Tischner, desarrollaron la idea del otro como una entidad única e irrepetible, contrapuesta —de manera más o menos directa— a dos fenómenos del

siglo XX: el nacimiento de las masas, que abolió el estado de separación del individuo, y la expansión de ideologías totalitarias destructivas.

Desde la antropología social, Bronislaw Malinowski reconoce que su problema fue cómo abordar al otro, no como una entidad exclusivamente hipotética y abstracta, sino como una persona de carne y hueso, con creencias y valores diferentes de los nuestros y con unas costumbres y cultura propias. Los otros, en verdad, son tales, pero, para estos otros, el *otro soy yo* . En la sociedad argentina violenta, fue inviable el reconocer a ese otro como yo. El otro era el obstáculo y el enemigo para mí. Por lo tanto, se justificó su eliminación. (10)

3. Violencia discursiva: el silencio del otro y del Otro

En el silencio del otro se reproduce una estrategia violenta de control social. La violencia revolucionaria y el terrorismo de Estado como respuesta inhumana confinaron a la sociedad civil al ostracismo del silencio, de la vista hacia abajo, del susurro y del rumor. Desde la búsqueda de personas desaparecidas que se topaba con varios silencios hasta no querer hablar de lo que angustiaba por temor a la delación o la amenaza. El discurso político violento no era novedad en la historia política argentina, sino que las expresiones descalificadoras hacia el otro constituían su matriz originara. En un devenir marcado por antinomias polarizantes, la descalificación del contrincante era corriente. La erosión de los principios atacados por la violencia discursiva y la censura como agresión a la libertad de expresión solían minimizarse frente a la violencia física, como si las palabras no mataran. Giorgio Agamben recupera en la *Política* de Aristóteles ese efecto político de la palabra performativa y sujeta como tal al poder de lo político (y sus formas de violencia).

Solo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener solo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad. (11)

En el discurso psicoanalítico, Jacques Lacan redefine precisamente a ese horizonte discursivo como constitutivo de la alteridad, pletórico de significantes:

El otro no se trata de la transmisión de sentido de un sujeto a otro, como en los esquemas tradicionales de la comunicación (emisor-código o mensaje-receptor). Designa el lugar de la alteridad siempre

presente en el discurso. El discurso se origina en el otro, no en el sujeto, es este otro de donde surge la pregunta y cuya respuesta debe ubicarse en el sistema significante. (12)

Otro sesgo importante para sustentar analíticamente la relación de violencia discursiva lo hallamos en la dialéctica del amo y el esclavo, en Hegel. En *La Fenomenología del Espíritu* , Hegel da cuenta del vínculo interhumano: uno de esos aspectos esenciales no es ni la colaboración entre los hombres, ni el pacto, ni el vínculo de amor, sino la lucha y el trabajo. Hegel se centra en este aspecto para estructurar en un mito originario la relación fundamental, en el plano que él mismo define como negativo, como marcado de negatividad. Por lo tanto, en la relación entre amo y esclavo no se trata de domesticación del hombre por el hombre: lo que funda pues esta relación no es el hecho de que quien se acepta vencido pida clemencia y grite, sino el hecho de que el amo se ha comprometido en esta lucha por razones de puro prestigio y que, por ello, ha arriesgado su vida. Este riesgo marca su superioridad y es en su nombre, y no en el de su fuerza, que es reconocido como amo por el esclavo. Esta relación intersubjetiva entre el yo y el semejante, que está mediada por las identificaciones, es entonces una relación de agresividad, que el hombre vive de manera ambivalente con respecto a su semejante. (13)

En el escenario de la violencia política argentina y a partir de estas aproximaciones multidisciplinarias, cabría señalar algunas consideraciones sobre el discurso y sobre la mirada del otro como enemigo y del Otro, ese Dios que explicaría y legitimaría la violencia en su nombre y en su defensa (frente al enemigo ateo y materialista). Una serie de interrogantes interpelan al accionar de algunos miembros de la Iglesia en los intersticios interpersonales que construyeron esa otredad: ¿cuál fue la catequesis que recibieron las fuerzas armadas que les permitió legitimar el secuestro, la tortura, la apropiación y las desapariciones?, ¿cómo era el rostro de ese Otro, ese Dios todopoderoso y celoso de sus principios que justificaría aniquilar al otro ateo bajo la sacralización de la violencia?, ¿qué teología animó/justificó la acción revolucionaria, sacralizando bajo la metáfora del «hombre nuevo» el uso de las armas para liberar y hacer justicia al oprimido: teología de la revolución, de la liberación? ¿Cuál es el rostro de ese Otro sagrado del humanismo ateo marxista que se redime bajo la consigna del matar y morir?, ¿dónde estaba escondido el Dios de la vida y de la misericordia?, ¿por qué dejó liberado el terreno al mal del exterminio del otro (y por lo tanto de ese Dios/Otro)?, ¿qué esperanza cabría en el horror de la oscura condición humana?

Muchas de estas preguntas buscan encontrar respuesta en los tomos de esta obra. En las investigaciones de *La verdad los hará libres*

se despliegan críticamente algunas vías de comprensión, desde la mirada de Carlos Galli sobre el imaginario revolucionario (14) hasta los análisis de Antonio Grande, Fabricio Forcat y Hernán Giudice sobre las recepciones del Concilio Vaticano II y el documento de Medellín en los imaginarios del hombre nuevo latinoamericano. (15) También Fabricio Forcat y Hernán Giudice en el primer tomo y Guadalupe Morad y Ernesto Salvia en el segundo nos explican la teología subyacente en el papel de los capellanes que resignificaron el militarismo, la infiltración del marxismo y la dicotomía de «hablar o callar». (16)

Ahora bien, en términos teóricos, quizá una aproximación a modo de hipótesis tentativa sobre la sacralidad y la otredad, Agamben afirma en *Homo sacer* :

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a la que se halla expuesto. Esta violencia —el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente— no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* , ni la de la acción profana. (17)

Desde la filosofía, Paul Ricoeur, al tratar el tema de la violencia, de la no violencia y su relación con la política y con el poder, ofrece pistas para entender que la violencia traducida en un lenguaje imperativo está lejos del diálogo y del verdadero discurso de cada persona. Ricoeur sostiene que es preciso creer que, por algún maleficio inherente a la historia, todos los hombres no son posibles juntos: algunos «están de más» para los otros. Pues es necesario no equivocarse: la mira de la violencia, el término que ella persigue implícita o explícitamente, directa o indirectamente, es la muerte del otro (al menos su muerte o algo peor que su muerte). El filósofo francés remarca que así fue cómo Jesús descubrió la mirada violenta de la simple cólera: quien se encoleriza contra su hermano es el asesino de su hermano.

Para Ricoeur, el asesinato premeditado y efectivo era, en este aspecto, el hito de toda violencia: en el momento de la violencia, el otro es afectado por la consigna «eliminar». Recalcamos este término que Ricoeur recoge desde la especulación filosófica y que tuvo tanta encarnadura para la justificación discursiva del accionar violento en la Argentina. Según la concepción de Ricoeur, la violencia posee incluso una carrera sin fin, pues el hombre es capaz de muchas muertes:

[…] de las que algunas exigen que el moribundo sea retenido al

borde de la muerte para saborear hasta el hastío muertes peores que la muerte; el torturado debe estar aún ahí para soportar la herida con plena conciencia de su envilecimiento y vivir su destrucción más allá de su cuerpo, en el corazón de su dignidad, de su valor, de su alegría. Si el hombre es más que su vida, la violencia quisiera matarlo hasta el último reducto de tal más. Puesto que, finalmente, es ese más lo que está de más. Es esta dimensión de lo terrible lo que hace la historia: la violencia se presenta como el modo privilegiado según el cual la figura de la historia cambia, como un ritmo del tiempo de los hombres, como una estructura de la pluralidad de las conciencias. (18)

4. La violencia física: la muerte del otro (la muerte de Dios/ Otro)

Desde la aparición de las tesis de Michel Foucault sobre la biopolítica y su idea del biopoder, se repensaron las relaciones entre el poder coercitivo del Estado sobre los habitantes. El vigilar y castigar se asumirá como una práctica de los Estados modernos de «explotar numerosas y diversas técnicas para subyugar los cuerpos y controlar la población». (19)

Esa intromisión estatal sobre la vida se imbricará también con la hermenéutica de la violencia de Byung-Chul Han. Las tesis clásicas de Foucault, Byung-Chul Han las inscribe en la categoría de *microfísic* a del poder, donde el acto violento se expresa por el avance del aparato burocrático de los cuerpos. A diferencia del modelo de *la vindicta pública* , donde el Estado muestra su poder de control social con la exhibición de los cuerpos de los reos en la plaza pública (crucifixión, cabezas en las picas, ahorcados, guillotinados y fusilados) para disciplinar, corregir conductas subversivas y demostrar el aparato represivo legitimante del gobernante, en la nueva *topología del poder* que describe Byung-Chul Han la acción violenta: «Se retira a espacios mentales íntimos, subcomunicativos, subcutáneos, capilares. Se desplaza de lo visible a lo invisible; de lo directo a lo discreto; de lo físico a lo psíquico; de lo material a lo mediado, de lo frontal a lo viral». (20)

Estas formas de violencia subjetiva-privada, en una celda, un sótano, un centro de detención clandestino, donde se encuentran en un acto humano/inhumano secuestrador y secuestrado, torturador y torturado, confesor y confesado, constituyeron una nueva dinámica de matar y morir en los años de la espiral trágica de violencia argentina de los años sesenta y setenta. En la historia nacional, los actos de violencia política como manifestación de escarmiento o disciplinamiento ya se habían expresado, por ejemplo, desde las muertes del general Valle (aplicando la ley marcial) y los seguidores de la Resistencia peronista, hecho que devino en la venganza en el juicio popular de Aramburu por Montoneros. Debido a que la pena de

muerte por causas políticas estaba prohibida por la Constitución, esos actos impactaron fuerte en la opinión pública. Hubo pedidos de clemencia por aquellos que se conocían detenidos y puestos en la mira de una segura muerte por parte de quienes detentaban el poder simbólico sobre la vida del enemigo. De eso sí se hablaba, en la prensa, en las calles. Otro dato era fundamental: la mostración de los cadáveres, la manipulación de los muertos. Se debían exhibir: eso es el sentido de la *vindicta pública* (famosa es la imagen del Che muerto sobre la camilla en Bolivia).

Pero en la lógica foquista, de células clandestinas y en su contracara ilegal e institucionalizada del terrorismo de Estado, ya no se debe hablar, el silencio impera, el no decir, el no publicar, el rumor, el trascendido, la sospecha, la delación son las herramientas de esos terrorismos. Se hacía presente tortura para hacer hablar. Byung-Chul Han sostiene que los griegos denominaban a la tortura *váykai* , que significa «necesario», «indispensable». Han explica que en la modernidad la violencia toma una forma psíquica, psicológica, interior. Las energías destructivas ya no serían objeto de una descarga afectiva inmediata, sino que se elaborarían psíquicamente. Cuando se cuestionaba el accionar de los miembros de la Iglesia se les reclamaba por qué no pasaron del susurro al clamor, del secreto de confesión a la vociferación del paradero.

En esa microfíscia de la violencia psicológica que destruye el ser, que aniquila al otro y al Otro (¿dónde estaba Dios?), los cuerpos no se muestran, se desaparecen, «no tienen entidad». Ese brutal accionar de matar y deshumanizar, incluyó una dialéctica perversa donde el que ejercía el poder de amo pretendiendo destruir la humanidad del otro/enemigo se destruía a sí mismo, perdiendo toda dignidad. Ese movimiento donde se burocratiza la muerte fue explicado por Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén, un informe sobre la banalidad del mal* , donde describe cómo un sistema de poder político puede trivializar el exterminio de seres humanos cuando se realiza como un procedimiento burocrático, ejecutado por funcionarios incapaces de pensar en las consecuencias éticas y morales de sus propios actos. En el caso argentino, se aplicaría a los grupos parapoliciales, paramilitares y fuerzas armadas del aparato ilegal represivo del Estado y —en sentido amplio— a quienes creyeron en formar parte de ejércitos populares como estrategia revolucionaria de la lucha armada. En ambos casos no podían ver a otro en clave personalista, sino solo a una ideología contraria a la cual se debía aniquilar en aras de un ideal superador. (21)

Arendt introdujo la inquietud de preguntar ¿cuáles son los dispositivos que vuelven trivial el acto de mirar la vida como algo a quien cualquiera puede dar muerte? Esos burócratas de la muerte (que

ella reconoció en los jerarcas nazis plasmado en su obra *Eichmann en Jerusalén*) eran parte de una construcción en la que el poder totalitario conformaba sujetos incapaces de pensar sobre la moralidad/humanidad de sus actos, alienados a tal punto que la interiorización del deber y la obediencia debida a un régimen los llevó a justificar como normal el exterminio de otras personas. La desacralización de la vida humana convierte el mal total en un acto mecánico, descarnado, rutinario como en el proceso de rutinización de los movimientos y de las conciencias de la línea de montaje: un escenario de destrucción quirúrgica como persona, sin Dios, completamente desacralizado.

Siguiendo esa línea de reflexión, Agamben recurre a la categoría de *nuda vida* , como expresión del camino dialéctico de inclusión/ exclusión:

La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de *nuda vida* , concebida como existencia política, exclusión/inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia *nuda vida* y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. (22)

Y Agamben redobla la argumentación analítica, a partir de la concepción del valor de la vida en un escenario político de desacralización del peso de la existencia, que llevaría al extremo de asumir la violencia sobre el otro:

La *nuda vida* , es decir, la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del *homo sacer* , cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico bajo la forma de su exclusión (es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no solo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos. Pero, a la vez, esta acepción, que es quizás la más antigua del término *sacer* , nos ofrece el enigma de una figura de lo sagrado que está más acá y más allá de lo religioso y que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente. (23)

La posibilidad del mal total, donde los seres humanos se convierten en monstruos para los demás, quedaría entonces comprendida entre los horizontes de su banalidad —siguiendo a Arendt— que hace de hombres mediocres, casi insignificantes, brutales burócratas obedientes del terror, y la matriz de Agamben de la *nuda vida* acuñada desde el juego político dialéctico exclusión/inclusión.

Estos horizontes de compresión se tradujeron en el caso de la violencia argentina en la estrategia de las Fuerzas Armadas de usar

métodos clandestinos para aniquilar la clandestinidad de la lucha armada revolucionaria. Vicente Massot (en su doble condición de politólogo-comunicador e imputado/absuelto de ser colaborador de la dictadura) explicaba que la opción del desaparecido fue la que adoptó el Estado de facto frente a lo que consideraba un pasado lleno estrategias fallidas para combatir la denominada subversión. (24) Cuando a los militantes militarizados que creían encarnar un ejército popular se les aplicó la ley marcial y se los fusiló, cumpliendo el deber de tratarlos como combatientes, recibieron los pedidos de clemencia de sociedad (e inclusive de organismos internacionales y de la propia Iglesia). Cuando se los encarceló y fueron tratados como presos políticos, la Fuerzas Armadas se sintieron vulnerables, porque sabían que era cuestión de tiempo que estos fueran liberados ni bien se restableciera el Estado de derecho. De allí que la modalidad finalmente elegida después del golpe de 1976 fuera la desaparición, generar terror al terror. Calveiro reafirma esta hipótesis —si bien desde una postura ideológica totalmente contrapuesta a Massot— cuando afirma que la desaparición y el centro clandestino dejaron de ser *una de las formas* de represión para transformarse en *la forma* represiva del poder en manos de las instituciones militares. (25)

En nuestro país no se intentó un esquema como el italiano para destruir con las herramientas del código penal el poder desestabilizador de las Brigadas Rojas (con un bautismo de fuego a partir del secuestro y asesinato del Aldo Moro, similar al que habían practicado Montoneros con Aramburu). Se optó por la espiral de violencia, que tuvo un *in crescendo* desde el gobierno de Isabel Perón hasta el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. El brutal detalle que Massot no logra explicar en su obra *Matar y morir* —donde describe el *modus operandi* de la maquinaria represiva estatal— es la apropiación de bebés nacidos en cautiverio. Excepto que se intentara explicarlo con la afirmación del general Videla: «El terrorista no solo es considerado tal por matar con un arma o colocar una bomba, sino también por activar a través de ideas contrarias a nuestra civilización occidental y cristiana». (26)

En cuanto a la justificación para encarnar la solución armada revolucionaria, los grupos desvirtuaron *el para quién* estaban luchando, bajo una endogamia discursiva, organizacional y de comprensión. Querían ser los portavoces del mundo nuevo frente a la injusticia y los voceros del pueblo, pero alejándose cada vez más de ese ideal al asumir una creciente militarización que los envolvió en sus propias redes de mando y de obediencia. (27) Mientras que el Ejército Revolucionario del Pueblo hablaba en nombre de un proletariado más cercano al ideal teórico de Marx que al pueblo argentino con sus tradiciones católicas y sus complejidades,

Montoneros, abandonando su matriz nacional, popular y católica de base, se creyeron poseedores del verdadero pueblo, pasando a la clandestinidad en el gobierno democrático con mayor porcentaje de votos populares de la historia argentina contemporánea.

¿Y la Iglesia católica? Renovada en espíritu y en diseño institucional a partir del Concilio Vaticano II, tomó la voz de los que no tienen voz desde el Vaticano y desde los círculos de pensamiento-acción socialcristianos, intentando una *teología del desarrollo* , que con la fuerte inspiración del humanismo de Louis Lebret inspiró e impactó la voluntad de transformación del Papa Pablo VI al proclamar el desarrollo de todos los hombres y de todo el hombre. Una pretendida síntesis superadora de la lucha de clases marxista y de la polarización individualista del mérito capitalista. Un intento de sobrevolar a la teología de la liberación y del pueblo (sobre todo la identificación de la nación católica muchas veces integrista). La fórmula «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» de Pablo VI no era una frase *naif* sino un imperativo categórico de un pontífice que reconocía en la desigualdad estructuras de pecado que engendrarían violencia. Concretamente quería decir que, si no había desarrollo, la violencia política era la salida. Es así que cuando se promulga la encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), sus orientaciones pastorales para la Iglesia universal y toda persona de buena voluntad significaron un grito desesperado encarnado en la lucidez de un Papa humano. Su eco no fue lo suficientemente oído, ya que cuando el 9 de octubre de ese mismo año es fusilado Ernesto Guevara, nació el mito de un Che que le daba carta de defunción a la quimera del desarrollismo para reconvertirlo en teoría de la dependencia y de la liberación. La recepción del Documento de Medellín en 1968 en nuestro país y en América Latina expresaba esa muerte del escenario del desarrollo y el nacimiento de una polarización intransigente que detonó en la violencia de las armas. (28)

5. A modo de reflexión abierta

Se ha presentado, a modo de ensayo reflexivo, una hermenéutica de la violencia política a partir de un abordaje multidisciplinario, recogiendo las voces desde distintas aproximaciones conceptuales, haciendo cruces de significado al sumergirnos en la polisemia del lenguaje que describe una evidencia empírica abrumadora: los argentinos fuimos capaces de construir un infierno donde matando al otro matamos al Otro. Donde en nombre de valores superiores (sea el orden o la liberación) se habilitó tomar un arma para callar la humanidad del distinto, llegando a corromper la institución estatal como garante del Estado de derecho para todos (incluso para el que no piensa o cree o siente como yo).

Una sociedad intolerante, discursivamente hipócrita, que haciendo

uso de la palabra (o condenando a infames silencios) desencadenó la violencia psíquica enloquecedora. Parafraseando a Byung-Chul Han, una topología de la violencia desacralizadora del valor de la vida humana. Macrofísica y microfísica del poder de aniquilar. De este escenario, la Iglesia y los creyentes formaron parte desde un caleidoscopio de posiciones teológicas, pastorales, políticas y discursivas. El camino de aceptación, en clave de inclusión, de la otredad no impactó al tejido social en los años sesenta y setenta como para salirse del torbellino intolerante de la sinrazón organizada.

La vuelta a la democracia a partir de 1983, en un país donde ese sistema democrático no fue un valor a considerar ya desde el primer golpe de Estado en 1930, constituye una apuesta de reconciliación, donde memoria y justicia son solo una parte. La Historia como maestra de vida implica ir al hueso, para logar comprender, en una vorágine descarnada y al mismo tiempo reparadora.

Quizás este sea el tiempo de recuperar al otro y al Otro, de recuperar la dignidad de las personas y dejar vivir a Dios, ya que nos empeñamos durante muchas décadas (y aún hoy lo hacemos) en matarlos a ambos.

1 . Pilar Calveiro, Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina , Buenos Aires, Colihue, 2019, p. 17.

2 . Calveiro, op. cit., pp. 33-34.

3 . Cf. Juan Durán, Carlos Galli, Luis Liberti, Federico Tavelli, *La verdad los hará libres* , tomos 1 y 2, Buenos Aires, Planeta, 2023.

4 . Byung-Chul Han, *Topología de la violencia* , Buenos Aires, Herder, 2019, p.10.

5 . Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado* , Barcelona, Anagrama, 5º edición, 2006.

6 . Cf. Christoph Theobald, *El estilo de la vida cristiana* , Salamaca, Sígueme, 2016, p. 77.

7 . Carl Schmitt, *El concepto de lo político* , Madrid, Alianza, 5º impresión, 2009.

8 . Alejandra Salinas, «Sobre la influencia y afinidades entre Schmitt y Laclau», en *Thémata. Revista de filosofía* , Buenos Aires, Universidad de Tres de Febrero, 2022, pp. 167-168.

9 . Cf. Ryszard Kapuscinski, *El encuentro con el Otro* , Madrid, Anagrama, 2007.

10 . Cf. Bronislaw Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* , Buenos Aires, Planeta, 1986.

11 . Giogio Agamben, *Homo sacer* , Valencia, Pretextos, 2000, pp. 10-18.

12 . Samir Ahmed Dasuky Quiceno, «El discurso del amo. De Hegel a Lacan», en revista *Escritos* , volumen 18, nº 40, enero-julio 2010, pp. 100-124.

13 . Quiceno, «El discurso…», pp. 110-112.

14 . Carlos M. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 119.

15 . Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de las tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 298 y Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 451-457.

16 . Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 501-510 y Guadalupe Morad; Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 224-283.

17 . Agamben, op. cit., p. 109.

18 . Paul Ricoeur, *Política, sociedad e historicidad* , Buenos Aires, Prometeo, 2012, 2ª edición., p. 49.

19 . Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica* , Madrid, FCE, 2010.

20 . Byung-Chul Han, *Topología* …10.

21 . Hannah Arendt, Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre banalidad del mal , Madrid, Del Bolsillo, 2006.

22 . Agamben, op. cit., p. 18.

23 . *Ibid* ., p. 20.

24 . Cf. Vicente Massot, Matar y morir. La violencia política en Argentina (1806-1980) , Buenos Aires, Emecé, 2003.

25 . Calveiro, op. cit., p. 17.

26 . Revista *Gente* , 22 de diciembre de 1977.

27 . Calveiro, op. cit., p. 19.

28 . Horacio García Bossio, Qué nos hace más Nación. Desafíos del desarrollismo frondicista-frigerista , Lanús, Edunla, 2016, pp. 75-113.

CAPÍTULO 7

¿Quién es católico? Una mirada sociológica sobre la identidad católica en la espiral de violencia en la Argentina

GUSTAVO MORELLO SJ

Entiendo que la convocatoria a participar en este momento hermenéutico de esta ambiciosa obra es una invitación a interpretar tanto el texto en sí (los trabajos de los volúmenes anteriores) como a la época en cuestión. La obra, un esfuerzo investigativo notable y una versión crítica sobre el episcopado de esa época, responde a un pedido papal; que a su vez responde a una demanda social argentina.

Veo esta publicación, fundamentalmente, como un intento de empezar a reconstruir la relación entre el episcopado y la sociedad,

desde la transparencia y la autocrítica, el análisis y la investigación.

Es un texto que creo va a servir como fuente a otros trabajos. Es una compilación analítica de material, basada en los archivos de la CEA y la Nunciatura, pero también en archivos de congregaciones y de particulares, que incluyen reportajes, manuscritos, y fuentes periodísticas. El trabajo recupera memoria de personas y hechos, y documenta historias que muchos de los que trabajamos en estos temas encontramos presentes en nuestras investigaciones, pero que aún esperan transformarse en objetos de investigación en sí mismos, entre otros: la figura de Arturo Paoli, la organización Incupo en Reconquista, los campamentos del padre «Macuca» Llorens en Mendoza, la opción por la inserción de las Hermanas del Sagrado Corazón y la venta del colegio de avenida Callao en Capital.

Es un trabajo escrito, fundamentalmente, desde los archivos de las organizaciones, desde los documentos que alguien guarda y preserva; y desde las «grandes personas», esto es desde la mirada de las autoridades que generan esos documentos. El trabajo también da espacio a los obispos actuales. Inevitablemente, como en toda publicación, hay una selección: voces que están y voces que faltan.

Para cerrar esta apreciación general, entiendo que los textos de los volúmenes precedentes son historiográficos y teológicos, y llenan vacíos académicos en ambos casos. Y al ser convocados desde la Facultad de Teología de la UCA, el interlocutor de los artículos es la teología profesional. La mayoría de las autoras y los autores de los volúmenes previos hacen teología, o están vinculadas a la facultad. Por lo tanto, las lecturas de lo que pasó en el país y las formas de nombrar (esto es, las categorías que sirven para entender la realidad) son fundamentalmente teológicas: se habla en los textos de martirio, pecado, acompañamiento y colegialidad, por ejemplo.

1. Mi aporte desde la sociología

La primera aclaración es que hago esto desde una posición específica. Soy jesuita desde 1985 y sacerdote desde 1997. Toda mi formación intelectual (filosófica, teológica, sociológica; licenciaturas, maestría y doctorado) ha sido en la Compañía de Jesús, y mi trabajo académico ha estado enfocado, en parte, a la relación entre el catolicismo y la política argentina entre 1966 y 1983. Dos de mis trabajos previos, *Cristianismo y Revolución* (EDUCC, 2003) y *¿Dónde estaba Dios?* (Ediciones B, 2014) enmarcan y complementan lo que aquí comento.

La teología pone el foco en cuestiones doctrinales (en la época en cuestión, la aceptación o no de la doctrina establecida en el Concilio Vaticano II), pero no está tanto en su interés explorar las dinámicas del poder. Creo que hay un aspecto de las tensiones institucionales que requieren otras herramientas, como las sociológicas. No todo se

entiende desde las diferencias teológicas entre progresistas y conservadores. Así, espero que mi contribución ayude a apreciar las tensiones al interior de la CEA, que no son el objeto del análisis teológico. Por ejemplo, ¿cómo explicar que en un año la Conferencia Episcopal Argentina pase de sancionar el Documento de San Miguel (abril 1969) a elegir como su presidente a Adolfo Tortolo (abril 1970)? Para entender esto, creo, la lectura teológica no es suficiente.

Es ahí donde la sociología hace su contribución. Las ciencias sociales prestan atención a la parte humana de las religiones, a lo que las personas construimos como religión. En este caso, miraremos a la institución que regula la religión. Y la sociología mira tanto hacia dentro, a las disputas de poder que ocurren en su interior, como hacia fuera, los modos en los que esta institución se relaciona con otras instituciones sociales existentes.

2. La institución en contexto

Lo que sucedió en la Argentina de los setenta se enmarca en un fenómeno cultural de largo aliento, que en las ciencias sociales llamamos modernidad: la separación de la religión de otras esferas de la vida social, como la política, la ciencia y la economía. Así, estos ámbitos desarrollan reglas propias y autónomas de la autoridad religiosa. Para decirlo más claramente: mientras que en la Edad Media la autoridad religiosa legislaba sobre los experimentos médicos o la legitimidad de cobrar intereses sobre préstamos, hoy ni a los economistas, ni a los urbanistas ni a los físicos (por muy católicos que sean) les interesa mucho lo que digan las religiones sobre los precios de las *commodities* , las mejores rutas para el transporte público o los riesgos de un proceso termodinámico. La diversificación de las disciplinas científicas y el grado de especificidad que alcanzó cada una de ellas implicó una reducción de la influencia de lo religioso en la esfera pública y una redefinición de su lugar en la sociedad. Como consecuencia, surgieron otras autoridades en el ámbito social a las cuales prestarles atención: los científicos, los economistas, los periodistas. La pluralización de actores sociales implicó una creciente autonomía del conjunto social respecto de la autoridad eclesial.

A este contexto de cambio de época se le agrega el contexto generacional, lo que sucedía en la Argentina con los otros actores sociales, contemporáneos a la CEA. Rescato tres puntos de los múltiples posibles: la complejidad y diversidad del terrorismo estatal, el comportamiento de los otros actores políticos y la Conferencia Episcopal y la sociedad civil.

2.1. La complejidad del terrorismo estatal

Este trabajo es el resultado de una iniciativa académica entre la Conferencia Episcopal Argentina y la Universidad Católica Argentina que, aunque tengan «Argentina» en sus nombres, están físicamente

radicadas en la ciudad de Buenos Aires, y en diálogo con colegas de la academia de Buenos Aires. Entiendo que tanto en los documentos como en los análisis de estos hay una mirada centrada en la capital del país.

Así, parecen quedar fuera del interés de los capítulos históricos de esta obra las organizaciones de derechos humanos establecidas fuera de Buenos Aires, como Tiempo Latinoamericano o la Comisión de Familiares y Abogados de Presos Políticos de Córdoba y otras experiencias regionales muy significativas en el sostén de la memoria histórica de este período trágico del país. Tampoco aparece la sublevación del general Luciano Menéndez contra el general Roberto Viola por autorizar la liberación de Jacobo Timerman (1981) y la visita de la CIDH. Entiendo que es imposible recuperar todo, y que en algunos capítulos, autoras y autores intentan dar cuenta de lo que pasaba en el país.

Sin embargo, en la reconstrucción histórica, apenas se reflejan otras dinámicas más allá de las que involucran a Buenos Aires. Hay pocas fuentes citadas editadas o producidas en el interior del país. El texto habla de lo que la academia de Buenos Aires entiende por Argentina. Las dinámicas del interior —ya sean en Bahía Blanca o La Rioja— se «aplanan»: son ejemplos de lo mismo que está pasando en la metrópoli.

Mi crítica no es un reclamo «provinciano» por la inclusión «de color» local. Entender a Videla no es entender al Estado terrorista. Argentina no fue el Chile de Pinochet, y lo que pasó en Buenos Aires no se puede asumir como la norma. Entiendo que es la misma estructura del estado terrorista lo que pone de relieve esta limitación. Buenos Aires no fue lo mismo que Bahía Blanca, Neuquén que La Rioja, Resistencia que San Miguel de Tucumán. Videla no fue lo mismo que Menéndez, Bussi no fue lo mismo que Massera. Diferentes «feudos» militares operaron sobre diferentes zonas geográficas y sociales. Hubo un plan común de eliminación del adversario político, hubo un diseño de desaparecer cuerpos y no dejar rastros. Pero los proyectos políticos, las negociaciones concretas, los recursos que estuvieron en juego no fueron los mismos. No tuvieron los mismos objetivos Raúl Lacabanne, José López Rega, Luciano Benjamín Menéndez o Jorge Videla.

El proceso de terrorismo de Estado comienza a fines de 1973, durante el gobierno democrático encabezado por Juan Perón y María Estela Martínez de Perón, con las intervenciones federales a los gobiernos de Formosa, Córdoba, Mendoza, Santa Cruz y Salta, la destitución del gobernador de Buenos Aires y las acciones paramilitares de la Triple A, coordinadas por José López Rega (quien, vale la pena recordarlo, fue ministro de las presidencias de Héctor

Cámpora, Juan Perón y Estela Martínez de Perón). Intervenciones en los gobiernos provinciales y persecución ilegal de enemigos políticos, destinadas a «depurar» al peronismo de los «infiltrados» de izquierda (Servetto, 2010). El padre Carlos Mugica no fue asesinado durante la dictadura, sino bajo la responsabilidad del gobierno más votado de la historia argentina.

Un proceso de depuración política que, sin ninguna duda, se radicalizó después del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Durante el Proceso de Reorganización Nacional, la política represiva se centralizó en la Junta Militar, y la estructura operativa quedó en manos de los jefes locales. La Junta y los comandantes de las zonas (los Cuerpos de Ejército) encabezaban el sistema nacional de represión, que implementaron a través de los servicios de inteligencia. En cada zona, las brigadas tenían un área, y los regimientos, una subárea. Los jefes de los centros clandestinos reportaban a los jefes de zonas, y los servicios de inteligencia recibían y procesaban la información. Esta división del territorio en zonas a cargo de diferentes armas y divisiones militares tenía como objetivo repartir el poder entre las distintas facciones militares. Sin embargo, en vez de apaciguar las luchas internas, las potenció. El sistema represivo superpuso espacios de poder: el de las provincias y sus gobernadores, por un lado; y el de las zonas represivas con sus jefes militares, por el otro.

Mientras el poder político estaba dividido celosamente entre las tres armas, el poder geográfico (el mando directo sobre las zonas de guerra) se hallaba en manos de grupos que lo ejercían con considerable autonomía. Y quienes estaban al mando de tropa eran los que tenían el poder real. Así, los comandantes militares fueron gobernadores paralelos en las provincias.

Los grupos represivos solo se vinculaban con el centro operativo. Su conformación se mantenía en secreto, eran jerárquicamente independientes y relativamente autónomos para tomar decisiones. Cada uno funcionaba, así lo sostiene la socióloga Pilar Calveiro (2006), «con sus hombres, sus armas, su información, sus secuestrados». Un prisionero era *de* la marina, el Ejército o la Policía. Los grupos tenían asignadas determinadas zonas de acción, y para pasar de una a otra necesitaban el visto bueno de los encargados del «feudo». De todos modos, hubo poca comunicación y varios conflictos entre las jurisdicciones. El funcionamiento del aparato represivo fue heterogéneo y estuvo condicionado por los fines específicos de los «barones de la guerra».

Por eso mis preguntas: ¿Era lo mismo el almirante Massera que el general Menéndez? ¿Tenían los mismos propósitos políticos? ¿Usaron la represión del mismo modo?

Incorporar las características propias de una región al análisis del terrorismo de Estado responde a la zonificación del aparato represivo. Esto ayudará a descubrir matices y diferencias entre las regiones. Y, finalmente, reconocer esta diversidad nos permite prestar atención a los actores sociales locales. En efecto, si en Tucumán era más importante el general Antonio Bussi que el presidente Videla o el general Menéndez, las intenciones políticas de Bussi pueden dar razón de sus acciones, y de su capacidad (o no) de negociar. Entonces, los actores locales que conocían a Bussi (por ejemplo, un párroco) probablemente hayan tenido más influencia que el obispo de Buenos Aires. Por esto, creo que resulta fundamental tener en cuenta tanto a los actores concretos que ejercieron el terrorismo de Estado como a las circunstancias en las que se relacionaron con los referentes católicos.

2.2. Los actores políticos

La reacción de la CEA frente al terrorismo estatal, el golpe de Estado y el gobierno del llamado Proceso de Reorganización Nacional se dio en un contexto con otros actores. Ya que los obispos se atribuyeron un rol de «autoridad moral» nacional, es importante ver cómo sus pares, la dirigencia política argentina, reaccionó frente a ese mismo desafío.

La crisis de representación de los partidos impidió que estos controlaran el *crescendo* de violencia desatado a partir de 1973. La mayoría de la población no imaginó otra salida a la crisis política que la del golpe de Estado. Las interrupciones militares eran parte constitutiva del equilibrio político argentino. En los cuarenta y seis años del golpe del general Uriburu (1930) hasta el del general Videla (1976) se sucedieron diecinueve presidentes en veintiún administraciones. En promedio, cada período presidencial duró apenas más de dos años, contra los seis establecidos en la Constitución vigente. De las veintiún administraciones, ocho empezaron con una elección, dos de las cuales fueron fraudulentas (las de Justo y Ortiz), y otras dos gobernaron con partidos proscriptos (las de Frondizi e Illia). De los doce presidentes constitucionales, solo dos cumplieron con su mandato (Justo, y Perón en la primera presidencia). Ninguna de las nueve administraciones impuestas por golpes de Estado cumplió los seis años de gobierno reglamentarios según la legislación del momento.

En 1976, perder la democracia tal como se la conocía, no parecía un costo alto para recuperar el orden social. En este marco, la toma del poder por los militares no fue una sorpresa. El golpe contó con el consenso de amplios sectores, pues halló a una sociedad hastiada que lo interpretó como el último paso de un largo proceso de degradación del poder estatal. Recordemos que el golpe en cuanto operación militar, no fue una batalla, sino la detención de la presidenta Martínez

de Perón.

Si bien el silencio social ante el golpe y durante los primeros años de la dictadura puede explicarse como el fruto del terror, como lo señalan la historiadora rosarina Gabriela Águila (2008) y la socióloga canadiense Patricia Marchak (1999), creo que es más apropiado interpretarlo como un apoyo tácito al orden que se imponía. La legitimación del Proceso de Reorganización Nacional se asentó en la deslegitimación del gobierno peronista: el vacío de poder y la guerra revolucionaria fueron percibidos como un riesgo para la integridad nacional. Ni los partidos ni los sindicatos presentaron alternativas constitucionales. La intervención militar se consideró la única forma de terminar con el «desorden» previo. Amplios sectores sociales estaban asustados por la magnitud de la amenaza que significaron los ataques a bases militares en Formosa y Buenos Aires. El sociólogo Stanley Cohen (1980) denomina a esta reacción «pánico moral»; un miedo que se desata por la percepción de un desafío al orden social vigente, provocado por un grupo que amenaza valores e intereses. Ese pánico moral, muchas veces se transforma en hostilidad hacia el grupo provocador. Una hostilidad que se observa en la colaboración de algunos sectores populares con las fuerzas de seguridad, por ejemplo, a través de las denuncias de campesinos y vecinos comunes que frustraron operaciones del ERP en Catamarca y Tucumán. La lucha armada había perdido sostén popular luego de las elecciones de 1973. Una crítica que ya habían hecho tanto la izquierda política como, incluso, sectores dentro de Montoneros.

El apoyo de los partidos al régimen militar muestra que la mayoría de la dirigencia política rechazaba el clima de conmoción social y veía el golpe de Estado como una forma de terminar con la violencia desatada por los grupos parapoliciales, las bandas sindicales y las organizaciones guerrilleras. La justificación de la CEA de no romper con las «palomas» (los grupos afines a Videla y Viola) para evitar que los «halcones» (Menéndez, Bussi) tomaran el poder, era compartido por la UCR, el Partido Comunista, el Intransigente y sectores del PJ.

Este aval político se tradujo en la participación de personas concretas. Así, la dictadura nombró embajadores a los radicales Rubén Blanco (en el Vaticano), Héctor Hidalgo Solá (en Venezuela) y Tomás de Anchorena (en Francia); al socialista Américo Ghioldi (en Portugal); al desarrollista Oscar Camillión (en Brasil); al bloquista (un partido provincial de San Juan) Leopoldo Bravo (en la Unión Soviética, Italia, Mongolia) y mantuvo en su cargo de embajador en Suiza al peronista Gabriel Martínez. Por otra parte, Arnoldo Castillo, de la UCR, fue designado gobernador en Catamarca; Luis Pan, miembro del Partido Socialista Democrático y exdirector del diario partidario *La Vanguardia* , participó de la intervención a Eudeba (la

editorial de la Universidad de Buenos Aires); Luis Sobrino Aranda, diputado peronista, operó para Massera en París, mientras que Carlos Alberto Durich (también del PJ), encargó trabajos a la imprenta clandestina de la ESMA.

Mas aún, de los 1697 municipios que había en la Argentina en ese entonces, 170 tuvieron intendentes militares y 649 de quienes tenían a su cargo dicha función carecían de filiación política. Pero las otras 878 intendencias fueron administradas por afiliados a diversos partidos: 310 pertenecían a la UCR; 169, al Partido Justicialista; 109, al Demócrata Progresista; 94, al Movimiento de Integración y Desarrollo, y 78, al Partido Federal. El resto estaba vinculado a partidos locales y provinciales.

El beneplácito con el golpe se reflejó incluso en diarios que luego denunciarían la desaparición de personas. El editorial del *Buenos Aires Herald* del 25 de marzo afirmaba que «toda la nación recibió con alivio» la noticia de que el gobierno había caído en «manos firmes», reflejando una percepción común de la sociedad: el golpe fue casi una misión de rescate del país. *La Opinión* consideraba que el derrocamiento del gobierno peronista era el medio para terminar con la violencia «privada» y la corrupción imperante (Timerman, 1981). Iglesia, empresarios, políticos, sindicatos, medios de comunicación, intelectuales y periodistas apoyaron la intervención militar.

La mayoría de los argentinos negó conocer lo que sucedía alrededor (secuestros, torturas y desapariciones) y lo atribuían a rumores, o bien lo justificaban como un exceso en las acciones, pero enfatizaban la paz que se había logrado. Esta apatía también contribuyó al éxito de los dos primeros años del Proceso militar (numerosas víctimas relatan que fueron secuestradas delante de testigos). Incluso en el bienio 1980-1981, los extranjeros estaban más preocupados que los argentinos por las violaciones a los derechos humanos.

Hay otro dato para medir el apoyo social al golpe: cuando algunos obispos intentaron realizar una moderada crítica a la represión, fueron extorsionados por el régimen con hacer pública la participación de católicos en movimientos guerrilleros. Más allá de lo cierto de esta afirmación (hubo católicas y católicos tanto en Montoneros como en el ERP), destaco lo que suponía este chantaje: decir que la Iglesia había estado vinculada con la guerrilla significaba desprestigiarla frente a una sociedad que condenaba la violencia de la izquierda y apoyaba la gestión del Proceso para lograr la «pacificación». Vale la pena recordar que, ya en democracia, varios militares con antecedentes de violación a los derechos humanos ocuparon cargos públicos, elegidos por el voto popular: el capitán Ulloa fue gobernador en Salta en 1991; ese mismo año, el coronel Ruiz Palacios asumió la intendencia de Resistencia y,

en 1995, el general Bussi ganó la gobernación de Tucumán.

Me parece importante subrayar que, cuando hubo una adhesión al golpe en sí, esto *no necesariamente* implicó adherir al terrorismo implementado desde el Estado. El aval con que contó en sus inicios se fue deteriorando durante el transcurso de los primeros meses de gobierno. Por eso es preciso contextualizar las adhesiones recibidas *al principio* del Proceso de Reorganización Nacional hasta el invierno de 1976. Pocos se imaginaron un golpe de Estado distinto de los anteriores. Y como ningún régimen militar previo había provocado tal derramamiento de sangre, en los primeros meses la mayoría de la población descreía de los rumores sobre la tremenda represión desatada. Sin embargo, ya en el invierno de 1976, el alivio provocado por el golpe de Estado se transformó primero en desconcierto y, en algunos sectores, en indignación. Los documentos analizados en los volúmenes previos muestran que, en 1977, la tensión entre la CEA y la Junta por la situación de los derechos humanos era inocultable.

2.3. La Conferencia Episcopal Argentina y la sociedad civil

El Concilio Vaticano II no solo fue un parteaguas por su aproximación pastoral, sino también (al menos por sus efectos sociológicos) por la reconfiguración que hizo de la relación entre la iglesia y el mundo. En particular, pasar de entender a la iglesia como un interlocutor principal del Estado a comprenderla en relación con la sociedad civil.

Esta transformación impactó de lleno en la sociedad argentina que estaba altamente marcada por el catolicismo, y no solo porque más del 90% de la población (Censo Nacional de 1960) se identificaba como tal. La masiva influencia del catolicismo sobre diversos aspectos de la vida pública se sostenía sobre un hecho histórico: la presencia de la Iglesia en espacios geográficos y ámbitos sociales en los que ni el Estado ni otros grupos organizados se habían hecho presentes. Hubo escuelas, salas de salud, centros comunitarios, capillas y referentes católicos en pueblos remotos y zonas marginales urbanas organizadas en torno a capillas y gestionadas por referentes católicas mucho antes de que el Estado llegara a instalarse allí. La gran mayoría de esta presencia era a través de organizaciones laicales, que articulaban el trabajo de católicas y católicos con otras organizaciones locales.

El descubrimiento de la existencia de otros actores sociales en los setenta, en concreto de las organizaciones de derechos humanos, fue conflictivo y doloroso. A lo largo de estos volúmenes hemos visto que hubo gestiones de la jerarquía católica a favor de prisioneros o perseguidos. Sin embargo, las mismas fuentes presentadas en esta colección coinciden al señalar que la Iglesia no recibió a las organizaciones de familiares que pedían por los presos o los desaparecidos.

Para la Iglesia argentina de esos años, lo social se limitaba al mundo del trabajo, sus organizaciones sindicales y la actividad empresarial. El resto del espacio público que no era ocupado por el Estado, la iglesia se lo adjudicaba a sí misma. Como ser «católico» se asimilaba a ser «ciudadano», todos los actores sociales estaban representados por la Iglesia. No se hacía una discriminación de la esfera pública de la religiosa, y mucho menos de un ámbito religioso distinto del católico. La sociedad era católica: había que distinguir a la Iglesia del Estado, pero no necesariamente de la sociedad civil. Secularizar consistía en separar al Estado de la Iglesia, pero no a lo eclesial de lo público. Cuando los reclamos por los derechos humanos fueron presentados por actores de la sociedad civil que no eran ni partidos políticos ni sindicatos, la Iglesia no supo cómo reaccionar frente a esos nuevos actores sociales. No eran partidos, no eran sindicatos, ¿quiénes eran?

La negativa a recibirlos muestra la incapacidad de asumir la pluralización de la sociedad civil, es decir, no reconocieron a las organizaciones de derechos humanos como actores sociales legítimos. La estrategia de estas organizaciones, que difería de la gestión privada a través de «influencias» frente al Estado (un modo de actuar que los obispos consideraban propia de la Iglesia), resultó algo nuevo y desconcertante. El hecho de que la crítica a las violaciones de derechos humanos se canalizara a través de nuevos movimientos sociales, y no de partidos políticos o sindicatos, desconcertó a la Conferencia Episcopal Argentina.

Las autoridades eclesiales no confiaron en el poder de la sociedad civil para detener la violencia del estado. La protesta social apartidaria era un elemento sorprendente porque la jerarquía católica se atribuía la representatividad de toda la sociedad civil. Como estas organizaciones no habían sido generadas desde dentro de la iglesia, no las reconocieron. Paradójicamente, cuando sectores de la sociedad civil integrados por católicos comprometidos, se opusieron a la violencia estatal, su accionar fue decisivo (el caso, por ejemplo, del primer grupo de Madres, secuestradas dentro de los salones de la iglesia de la Santa Cruz), al menos para registrar las denuncias y acompañar a las víctimas; y en muchos casos gestionando por respuestas y articulando con organizaciones internacionales (Amnesty International) y gobiernos extranjeros (europeos y americanos).

3. El poder al interior: la disputa por la identidad católica

Las transformaciones de la sociedad civil y la presencia de actores católicos en los diferentes espacios sociales impactó al interior del catolicismo poniendo en contacto a los creyentes con los otros actores sociales. El catolicismo del siglo XX había insistido en el compromiso de los laicos en la vida social, a través de la Acción Católica y otras

organizaciones. Es justamente esa participación la que puso en contacto a actores católicos con otros actores seculares, en diferentes sectores sociales. Esos contactos les dieron perspectivas, preocupaciones y objetivos diferentes de los de los obispos. En efecto, la esfera pública contaba con otros actores que no necesitaban «permiso» del catolicismo para actuar, independientes de la religión.

La socióloga peruana Catalina Romero (2009) sostiene que esta dinámica generó una sociedad civil intraeclesial autónoma de la jerarquía, a pesar de sus intentos por controlarla. Estos católicos encontraron en el Concilio Vaticano II una explicación teológica para relacionarse con el «mundo» de un modo diferente. El «mundo» es tanto una oportunidad de encuentro entre Dios y el creyente como un ámbito autónomo de la autoridad religiosa.

La Iglesia argentina ya había tenido un antecedente un tanto traumático de esta autonomía. El peronismo de la década de 1950 había mostrado que un sindicato no necesitaba la «bendición» del catolicismo para ejercer su función; y que un presidente podía reivindicarse católico sin necesidad de la «aprobación» eclesiástica.

Si el Concilio Vaticano II dejó en claro que la iglesia es más que la jerarquía, la vida social de la Argentina de los setenta mostró que el catolicismo era más que la Iglesia. La presencia cultural del catolicismo hizo que muchas personas actúen reclamando una identidad católica que no necesitó de una autoridad que certifique su afiliación. Más aún, ni los grupos guerrilleros, ni los militares represores, ni torturadores, ni defensores de los derechos humanos que se reivindicaron católicos fueron desmentidos por la institución. No hubo excomuniones. Se consideran católicos, y los otros actores sociales los reconocen como tales: por lo tanto, fueron actores católicos. Mientras un discurso católico defendió el poder represivo, otro catolicismo sirvió para mantener un contradiscurso, que sostuvo la dignidad de las víctimas.

3.1. Tres modos de ser católico

La modernidad provocó una recomposición de las creencias (a lo que el catolicismo responde con el Concilio Vaticano II) y la pluralización social. Estos cambios demandaron respuestas del mundo religioso. Los creyentes católicos se reconocían inspirados por dogmas que habían recibido de la Iglesia católica y que los impulsaron a actuar socialmente en una determinada dirección, pero vimos, no necesariamente compartida por otros actores católicos. Y esta pluralización hacia dentro de la Iglesia generó una disputa por la «verdadera» catolicidad.

Una forma que la sociología tiene para entender las diversas fuerzas en pugna en un escenario es la creación de tipologías, modelos «ideales» que tal vez no existen en la realidad, pero nos sirven para

entender los comportamientos de ciertos actores, que tienden a actuar de una manera similar. Encuentro que los trabajos previos, en esta colección y de otras autoras y autores, dan pie para pensar en tres «tipos» de catolicismo: los antimodernos, los institucionales y los comprometidos.

En el caso argentino, no hubo intentos masivos y articulados de abandonar el campo católico, sino que todos lucharon para imponer un modo «auténtico» de serlo. Algunos sectores pretendieron que su perspectiva fuera la única válida y consideraron que las otras concepciones católicas eran falsificaciones malintencionadas. Los sectores hegemónicos se plantearon entonces mantener la unidad eclesial a toda costa. Detrás del miedo a la ruptura católica se escondió la incapacidad de gestionar la pluralización en el interior del catolicismo.

Hubo un catolicismo hegemónico, al que llamo «institucional», que básicamente confiaba en las autoridades del Proceso de Reorganización Nacional (Videla, Viola) a la vez que desconfiaba de Emilio Mignone, Adolfo Pérez Esquivel, las organizaciones de «Madres» y «Abuelas»; pero también dudaba de colegas obispos y de teólogos que les decían que no podía haber perdón y reconciliación sin reconocimiento de culpas y arrepentimiento. Estos católicos institucionales hablan de «excesos» y de «Videla aislado resistiendo a los halcones». Es un catolicismo pragmático, que reclamó por las víctimas de violaciones a los derechos humanos en diálogos «reservados».

A la vez, este sector le pone un límite «público» al gobierno cuando tiene que defender la educación católica, libros de catecismo o la edición de una Biblia. Los católicos institucionales reconocieron la separación Iglesia-Estado, pero se autoasignaban un rol privilegiado frente a la sociedad. Para este tipo de catolicismo, solo una relación fluida con el Estado garantizaba la autonomía necesaria para que la Iglesia pudiera hacer su tarea. Las acciones eclesiásticas que se llevaban a cabo en el ámbito público estuvieron supeditadas a mantener una aceptable relación institucional. Consideraron a la Iglesia un nexo entre el poder político y la sociedad, y por eso buscaron preservarla como un espacio «neutral», fuera de las disputas políticas. Esta versión del catolicismo se construyó en función de un vínculo con el Estado con el cual dialogaba, del cual formaba parte, y en cuya tradición de cultura política se inscribía.

Estos sectores aceptaron la alteridad estatal, pero ignoraron a la sociedad civil; no reconocieron la existencia de otros ámbitos con legitimidad para actuar en la esfera pública. Se habían *aggiornado* hasta el punto de aceptar la democracia y la separación de la Iglesia y el Estado, pero desconocían la pluralización de los actores sociales.

Los católicos «antimodernos» concibieron el catolicismo en fusión con el Estado para luchar contra la modernidad y contra quienes la aceptaban en cualquier grado y variante. Creían que solo un Estado católico garantizaba una sociedad católica. La «razón de Estado» y la «razón de Iglesia» eran lo mismo, no había distinción. Para ellos, las autoridades públicas estaban encargadas de juzgar en cuestiones terrenas; por lo tanto, lo que ellas decidían debía ser apoyado por la Iglesia. Identificaron lo religioso con lo político. Los «antimodernos» rechazaron distinguirse del Estado y lo consideraron el brazo secular de la Iglesia, mientras la Iglesia, por su parte, era la guía espiritual del Estado. Estos sectores no confiaban en la propia feligresía, buscaron una alianza con el poder para conservar el monopolio religioso.

Los católicos «comprometidos», en cambio, sostuvieron un catolicismo que creía que la religión inspira la conciencia de los sujetos y sus opciones de vida; por lo tanto, el Estado y la sociedad deben respetarla. Si la vida estaba amenazada por el Estado (ya sea por omisión o acción), el catolicismo, como parte de la sociedad, debía actuar para garantizarla. Pensaban que únicamente un catolicismo que asume la defensa de la vida histórica (esta vida humana concreta, aquí y ahora) podía ser una respuesta al terrorismo estatal. El politólogo norteamericano Daniel Levine (2012) atribuye la idea de la divinidad como un Dios de la vida y defensor de los derechos y las libertades que la hacen posible, a la transformación religiosa de los años sesenta, fomentada por sectores católicos que reconocían una mayor autonomía y personalización de sus creencias, y experimentaban nuevas formas de vida religiosa y de práctica de fe.

Estos católicos reconocieron a la sociedad civil como un actor legítimo, a la vez que buscaron articularse con el sistema político. La versión del catolicismo que proponían abandonó la pretensión monopólica y se atribuyó el papel de un actor entre muchos otros. Apoyaban la conformación de organizaciones de la sociedad civil con microrrecursos: ayudaban a coordinarlos, establecían o facilitaban contactos, brindaban lugares de reunión. Aunque no renunciaron a que la religión ocupara un lugar en la esfera pública, intervenieron críticamente en la vida pública. Para ellos, lo religioso era una fuente que inspira la conciencia de las personas y anima el compromiso vital para actuar en la esfera pública. Estos católicos reconocían la legitimidad de los grupos de la sociedad civil para actuar; una actuación respaldada por organizaciones y gobiernos internacionales, incluida la Santa Sede.

3.2. ¿Cómo operaron estos tres tipos católicos en concreto?

Los testimonios de los obispos, recogidos en este trabajo, evalúan positivamente las gestiones del cardenal Raúl Primatesta para mantener la paz con Chile; un modo de actuar tradicional, donde la

Iglesia aparece mediando entre dos Estados católicos. Pero valoran negativamente su gestión por los desaparecidos, ya que no recibió a las organizaciones de derechos humanos. Primatesta sería parte de los católicos «institucionales»: se manejó bien con el rol clásico de la Iglesia en relación con el poder político, pero no entendió la presencia de un nuevo actor social, los grupos de derechos humanos de la sociedad civil. Una posición que se ve con más claridad cuando lo comparamos con otros católicos como Adolfo Tortolo o Antonio Plaza («antimodernos») quienes, en disidencia con sus pares obispos, apoyaron al gobierno en su injerencia en los contenidos del libro de catecismo *Dios es fiel,* una facultad magisterial propia de los obispos.

Los documentos trabajados muestran que los católicos institucionales pusieron límites claros al gobierno del Proceso de Reorganización Nacional (catecismo, biblia, colegios) en asuntos que son jurisdicción de los obispos, y ejercieron su poder para que el gobierno no interfiriera en ellos. A su vez, vemos la fusión de los «antimodernos» con la autoridad política: cuando Tortolo ofreció a Videla representar al gobierno argentino en 1976 para la misa subsiguiente al consistorio que instauró cardenales a Pironio y Primatesta. Tortolo se consideraba más funcionario del presidente militar que hermano en el episcopado de los obispos promovidos al cardenalato.

De todos modos, los documentos también muestran que, a pesar de sus intentos, los «institucionales» no eran «equidistantes»: desconfiaban más de los «comprometidos» que de los «antimodernos». Victorio Bonamín no asiste habitualmente a las reuniones de la CEA, y las críticas a esta actitud son mínimas y muy educadas, aun cuando su presencia (o ausencia) era relevante: por su posición en la capellanía castrense, él era de facto una *liaison* entre la Iglesia y ciertos sectores del Ejército; lo mismo sucedió con las advertencias a Plaza cuando criticó públicamente y por su cuenta la edición de la Biblia Latinoamericana y el catecismo «Dios es fiel», ambos textos aprobados por la CEA. Las críticas fueron fuertes y claras, en cambio, cuando Jaime de Nevares denunciaba en público al gobierno por las violaciones de los derechos humanos, por lo que fue descalificado como «francotirador».

La unidad de la CEA es tema recurrente en los documentos analizados, pero por la tensión con la derecha «antimoderna». Para no romper, los obispos «institucionales» se movieron más a la derecha aislando a los «comprometidos». El cuidado de Tortolo hacia Lefebvre, la deferencia con la que lo trataba, no es un dato menor. Sobre todo, si lo comparamos con el recibido por laicas y laicos católicos: la negativa a recibir a las agrupaciones de víctimas, el plantón a las Madres, la desconfianza a Pérez Esquivel, el abandono a Mignone. No

sospecharon de la derecha cismática, pero sí de los «católicos comprometidos», de la izquierda crítica.

Y, recordemos, los cismas vinieron desde la derecha que rompió con Juan Pablo II y se negó a volver a pesar de todas las concesiones de Benedicto XVI. La izquierda progresista fue expulsada o se fue desilusionada, pero no quebró la Iglesia. Los autores del único cisma del siglo XX en la Iglesia universal fue la derecha tradicionalista, que hizo de su mirada sobre el mundo contemporáneo (la mirada que afirma que Dios no está en el mundo), un dogma innegociable. Cualquier intento de señalar a Dios actuando en el mundo, en la historia humana, entre las personas concretas, es una herejía.

Mientras amplios sectores de la población ignoraban la magnitud de la represión, los obispos, con seguridad en 1977, ya eran conscientes de la tortura; y de que su silencio no solo no servía, sino que era resentido por sectores eclesiales y civiles de la Argentina, el Vaticano y del extranjero. Sin embargo, los católicos institucionales no percibieron lo que pasaba como «terrorismo de Estado». Era impensable (no tenían categorías para entenderlo) que el Estado practicase el terrorismo; no contaron con un paradigma teórico con el cual juzgar que la praxis del gobierno militar era terrorismo de Estado. Conocieron datos de persecuciones y también informes sobre la detención clandestina de cuadros guerrilleros, opositores políticos y militantes sociales. Creyeron esta información. Tuvieron noticias fidedignas de torturas y apremios ilegales. Pero nada de eso les llamó la atención en el acelerado proceso de militarización social ni en el contexto de la historia política argentina.

Esto explica lo de hacer gestiones en privado y mantener silencio en público. Mientras hicieron gestiones «fuertes» por figuras políticas tradicionales, como la expresidenta María Estela Martínez de Perón, o el periodista Jacobo Timerman, los católicos institucionales no tuvieron forma de nombrar la magnitud de la masacre. Pensaron en casos aislados, «policías bravas» y hasta «excesos» de grupos de «halcones». Pero no en un plan sistemático de desaparición.

Tampoco escucharon. Se negaron a dialogar con grupos de derechos humanos, incluso cuando creían en la veracidad de lo que denunciaban. No asumieron que había una sociedad civil, por fuera de la Iglesia y del Estado, a la cual prestarle atención. La Comisión de Enlace, la Comisión Ejecutiva y la Asamblea de la CEA se entendieron *vis à vis* con el gobierno, no con la sociedad civil.

Un ejemplo diferente es lo que sucedió en Chile. Allí, la vicaría de la Solidaridad buscó el diálogo con la sociedad (víctimas), no con el gobierno. La Comisión de Enlace de la CEA (organismo *ad hoc* para lidiar con la dictadura) buscó el diálogo con el gobierno, ni siquiera con la Junta, que era la fuente del poder. Un diálogo que solo le sirvió

a un gobierno debilitado, porque lo sostuvo frente a los «halcones», pero no al objetivo propuesto: respuestas concretas sobre los desaparecidos.

Y así, los católicos «institucionales» quedaron encerrados en la lógica política argentina: no se sentían solidarios con las víctimas ni con los grupos revolucionarios, pero tampoco pudieron ver que el derecho a la vida iba más allá de las opciones políticas (aun las eventualmente consideradas delictivas) de los sujetos. El drama personal del secuestro y la desaparición no constituyó un problema social de terrorismo de Estado ni de persecución a la Iglesia.

Creo que en esta búsqueda de «neutralidad» para mantener la unidad episcopal, en la incapacidad de asumir las responsabilidades del liderazgo que reclamaron para sí, se encuentra una de las críticas más dolorosas que los «comprometidos» hicieron a los «institucionales». Vimos que estos hicieron gestiones frente al gobierno por muchos casos puntuales, llegando a confeccionar listas con un volumen importante de personas. Sin embargo, la mayoría de los victimizados criticaron a los obispos. ¿Por qué? Porque, en última instancia, la CEA no los reconoció como auténticos católicos, como miembros «plenos» de la institución. Entre 1969 y 1980, los católicos argentinos (jerarquía y feligreses, personas que participaban social o políticamente desde un compromiso de fe católica explícita, ya sea por su pertenencia institucional o por su militancia personal «confesional») afrontaron 206 situaciones de violencia política. La tensión social generó 112 muertos y 179 afectados directamente (sufrieron violencia, cárcel, exilios, etc.). Del total de conflictos, 79 ocurrieron entre 1969 y 1975 (33 de ellos en 1975) y 127 después de 1976 (102, entre 1976 y 1977). Entre abril de 1974 y diciembre de 1978 se produjeron la mayoría de los casos: 153 conflictos, 96 muertos y 131 afectados. La mayoría de los católicos asesinados en la Argentina estaban vinculados a la pastoral parroquial: JOC, AC, catequistas, etc. Murieron en la Argentina 76 laicas y laicos, y siete curas/seminaristas del clero. Los «asuncionistas» (Congregación de Agustinos de la Asunción), entre laicos, curas y seminaristas, sufrieron trece muertes. La Fraternidad del Evangelio y los palotinos tuvieron cinco muertos cada uno, dos son los muertos entre salesianos, dos religiosas y un lasallano. (1)

En los cinco siglos de catolicismo en la Argentina, la persecución más extensa contra católicos de todas las clases sociales se produjo bajo un régimen que explícitamente se declaraba católico. Sin embargo, la CEA no se sintió perseguida en la figura de estas víctimas, nunca consideró que lo que pasaba era persecución a la Iglesia. Así, no asumió a las víctimas como católicos; como si «ellos» no formaran parte del «nosotros» de la comunidad católica. La beatificación de los

Mártires Riojanos es un paso importante en este reconocimiento de los católicos «comprometidos» por parte de los «institucionales».

Entender la complejidad histórica, social y política de lo que sucedió es una invitación a vigilar siempre, aun con gobiernos democráticos, y sostener el mandato bíblico de «no matarás» como una base inalienable sobre la que fundar una sociedad. No se puede construir una sociedad sobre la eliminación del enemigo político. Si matar es un modo socialmente aceptado de hacer política, no importa el gobierno que una sociedad tenga. Esto que digo cobra relevancia después del intento de asesinato sufrido por la vicepresidenta Cristina Fernández de Kirchner, en septiembre de 2022, y las reacciones que provocó.

4. Reflexión final. Preguntas sociológicas para una eclesiología desde la Argentina

La pluralización de la esfera pública descolocó a los católicos institucionales. Y, paradójicamente, su abandono del grupo «comprometido» en función de la negociación con los «antimodernos», les hizo perder la autoridad que querían preservar. Hubo actores sociales que, rechazados, dejaron de recurrir a la autoridad eclesial. La banalidad de la respuesta burocrática (seguir los canales institucionales, criticar en privado, callar en público) frente a la brutalidad del Estado, tuvo una consecuencia profunda. Las víctimas habían recurrido a los obispos buscando liderazgo (en términos teológicos, «pastores» e incluso «mártires»), pero se encontraron con «funcionarios». Esto hizo perder legitimidad a la Iglesia como autoridad moral en la sociedad argentina, una consecuencia que sigue presente en nuestros días.

Si una de las características de la sociedad moderna es la pérdida de la autoridad religiosa en la esfera pública, esa generación de obispos argentinos es la responsable de la pérdida de ese lugar de liderazgo moral en la sociedad argentina. Esto nos lleva a preguntarnos por el rol de la Iglesia, y en concreto de los obispos, en la sociedad argentina; a plantear, ahora como pregunta, lo que entiendo es la intención marco de esta investigación: ¿cómo reconstruir la relación entre el episcopado y la sociedad argentina?

Primero, creo que hay que escuchar a quienes, desde dentro, intentaron contribuir a la vida del pueblo de Dios en la Argentina. Siempre me ha parecido muy significativo lo producido en el campo de la eclesiología local en estos años que analizamos. Un acontecimiento histórico como el terrorismo de Estado disparó la reflexión sobre la comunidad cristiana. Los textos de Emilio Mignone (*Iglesia y Dictadura* , 1986) y Alicia María Torres (*La iglesia que nos robaron* , 2001) se pueden leer como eclesiologías desde las víctimas y desde la historia argentina concreta; desde el dolor de un padre y la

frustración de una mujer comprometida con su iglesia en la prelatura de Humahuaca; desde el abandono que ambos sufrieron de parte de una jerarquía con la que habían trabajado codo a codo, por largos años de su vida.

El texto de Mignone (1986), más pertinente en este análisis, no es solo un testimonio desgarrador de su búsqueda como padre, sino fundamentalmente una crítica a una forma de ser Iglesia, a una estructura que según Mignone no sigue al Evangelio. Mignone propuso un modelo de Iglesia que materializó con su vida. Una eclesiología desde las víctimas, desde su paternidad abusada, desde el compromiso con Jesús, desde una vida dedicada al servicio de la Iglesia, desde el abandono y la traición. Iglesia y Comunidad Nacional podría ser el documento que completa la tríada de eclesiologías en tensión, la mirada episcopal, programática. Así, tenemos una eclesiología oficial, de «especialistas»; y otras laicales, de «experiencias». Una vez más, no me parece un dato menor que la reflexión sobre la comunidad católica haya surgido en esta situación de violencia política, de persecución y cuestionamientos sobre lo que significó ser Iglesia, seguir a Jesús en ese contexto histórico concreto.

Desde ahí, ¿cuál es el rol de obispos, de la CEA? Para un lector de estos textos no familiarizado con la tradición católica, es sorprendente el rol de «autoridad moral» nacional y la condición de «inerrancia» (depositaria de la verdad) que la CEA se atribuía. Los obispos argentinos se atribuyeron un lugar de poder, y desde allí actuaron.

Uno podría pensar que la inerrancia venía por su unión con Roma, pero cuando el Vaticano criticó al gobierno, los obispos se «despegan» de la Santa Sede. Inclusive, más bruscamente que cuando se refirieron al caso del obispo cismático Marcel Lefevre. Atentos a la sede de Pedro, *ma non troppo* .

Los obispos, acostumbrados a una sociedad donde la Iglesia era la única voz social, desconocieron que ejercer poder en una sociedad moderna implicaba responder por su ejercicio. Es notable cómo, cuando las situaciones los superaron, recuperaron su «humanidad»: ser «hombres con limitaciones».

Creo que esta incoherencia entre una posición de privilegio, percibirse como «autoridad moral», pero no haber estado a la altura que las circunstancias morales les demandaban, es la causa de la deteriorada imagen social de la Conferencia Episcopal Argentina hoy en día. ¿Cómo reconstruir la relación con la sociedad argentina?

El pasado se escribe desde el presente, siempre hay una mirada contextual. Este artículo se escribe en 2022, en un contexto de Iglesia y de mundo específico. Las preguntas que surgen son muchas. ¿Qué pasa hoy? ¿A quiénes no estamos escuchando? ¿Quiénes están afuera del ministerio eclesial? ¿Por qué? ¿Pueblos originarios, activistas

ambientales, mujeres, colectivos por la diversidad sexual, los «no afiliados»? ¿Puede haber iniciativas pastorales de acompañamiento, de atención directa que muestren el amor incondicional de Jesús incluso dejando entre paréntesis la pureza doctrinal?

¿Cuál es la relación hoy de la CEA con organizaciones de derechos sexuales, reproductivos, ambientales? ¿Existe esa relación? ¿Les interesa a algunos de esos colectivos el diálogo con la CEA? Creo que este es un punto crítico: hace casi cincuenta años las organizaciones de derechos humanos buscaban el aval de la CEA para hacerse escuchar por el gobierno; hoy, no lo necesitan. Más aún, la sociedad civil se ha fortalecido de forma tal que, para algunos actores sociales, el aval episcopal no solo es irrelevante, sino que les quitaría legitimidad social.

Tal vez, para la Iglesia argentina, la reconstrucción de una voz eclesial en la esfera pública no venga necesariamente de la revaloración del rol social de la CEA. No me parece menor que la Conferencia Episcopal Argentina, una organización integrada solo por varones, no pudo entender el reclamo de un grupo de mujeres (Madres/ Abuelas). Entiendo el rol episcopal al interior de la Iglesia, y las condiciones canónicas para acceder al sacerdocio. Pero, teniendo en cuenta que el 40% de la sociedad argentina no es católica, ¿puede hoy la CEA ser la voz de la Iglesia argentina sin incluir estructuralmente a las mujeres en su voz? ¿No necesitamos una organización diferente, que no sea exclusivamente episcopal, para dialogar con una sociedad que no es exclusivamente católica?

1 . Cf. Gustavo Morello, «Víctimas y victimarios. Catolicismo argentino en los Setenta», en las XVI Jornadas sobre Alternativas religiosas en América Latina, Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI, ACSRM - Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1 al 4 de noviembre, 2011.

CAPÍTULO 8

Los cuerpos de Cristo y el terrorismo de Estado

WILLIAM T. CAVANAUGH

Hay muchos enfoques posibles para el amplio campo de la cristología, pero centraré mi discusión en los cuerpos. Por supuesto, hay un rico discurso en la teología cristiana sobre los varios cuerpos de Cristo: el cuerpo encarnado de Jesús de Nazaret que fue sometido a una muerte agonizante en la cruz (Mc 15, 33-37); el cuerpo resucitado de Jesucristo, aún con las heridas de la crucifixión, que se apareció a los apóstoles y fue ofrecido a Tomás para que lo tocara (Jn 20,27); el cuerpo marginado de Cristo que se identifica con todos los más pequeños de nuestros hermanos y hermanas, los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los desnudos, los enfermos y los encarcelados

(Mt 25, 31-46); el cuerpo sacramental de Cristo que Jesús ofreció a sus seguidores en forma de pan (Lc 22, 19), y el cuerpo eclesial de Cristo que Pablo identifica con la Iglesia (1 Cor 12, 27). Este discurso sobre los cuerpos es especialmente apropiado en el contexto del régimen militar argentino de las décadas de 1970 y 1980 porque el llamado Proceso de Reorganización Nacional se preocupó intensamente por los cuerpos: la tortura y desaparición de cuerpos individuales; la supresión de los cuerpos sociales y eclesiales que se interponen entre el individuo y el poder del Estado; la uniformidad del cuerpo político nacional; la ocupación del cuerpo y el papel de Cristo por parte de los militares en la expiación de los pecados de la nación. En lo que sigue, primero ofrezco una lectura del régimen militar en términos de sus efectos y la forma en que imaginó los cuerpos: individual, social, nacional, eclesial y de Cristo. Luego presento una reflexión cristológica sobre cómo la tradición cristiana imagina los diversos cuerpos de Cristo: encarnado, resucitado, marginado, sacramental y eclesial. Me ocuparé a lo largo, especialmente, de la desaparición y visibilidad de los cuerpos de Cristo.

1. Cuerpos en la denominada «guerra sucia»

1.1. Cuerpos individuales

Los años del Proceso son más notorios por las desapariciones de cuerpos individuales. Miles de personas fueron sacadas de las calles o de sus casas por los servicios de seguridad, que operaban bajo los auspicios de las Fuerzas Armadas, y nunca más se las volvió a ver. Fueron asesinadas, generalmente después de ser torturadas, y sus cuerpos fueron arrojados al mar, al Río de la Plata o a fosas clandestinas en varios lugares de la Argentina. La lógica más obvia de tal práctica era simplemente que era un crimen asesinar a personas sin juicio, y los militares querían encubrir el hecho de que estaban cometiendo tales crímenes. El régimen militar había decidido que había que eliminar a los «subversivos»; como diría más tarde el general Videla, los militares tenían una «licencia para matar». (1) Llevar a los subversivos a juicio y dictar sentencias de muerte oficiales era demasiado engorroso. Según los informes, al régimen militar le preocupaba que el Papa Pablo VI intentara intervenir si las personas eran condenadas a muerte abiertamente, como había hecho en los últimos años del régimen de Franco en España. (2) El régimen militar argentino estaba motivado para eliminar a los subversivos por cualquier medio que fuera necesario, y las desapariciones les permitían encubrir cualquier evidencia de sus crímenes.

Sin embargo, hay más en la estrategia de desaparición que simplemente encubrir los crímenes de la Junta. La desaparición de los cuerpos crea tanto el desconocimiento como el conocimiento; el crimen se oculta y se revela simultáneamente. El régimen militar se

preocupó tanto de ocultar sus crímenes como de hacerlos saber para sembrar el miedo en la población. Como admitieron los generales ante los obispos en una reunión de la Comisión de Enlace en 1979, «el único método efectivo para combatir las subversiones es empleado en la Argentina, porque los subversivos a lo único que le temen es a las desapariciones». (3) En la misma reunión, los mismos representantes de la Junta Militar pusieron en duda las listas de desaparecidos que habían publicado los grupos de derechos humanos, diciendo que en muchos casos los supuestos desaparecidos simplemente habían salido del país. (4) El acto de admitir y negar fue repetido por el obispo Adolfo Tortolo, vicario general castrense de las Fuerzas Armadas, quien dijo a sus compañeros obispos en 1978, en la misma intervención, que las desapariciones eran responsabilidad de los oficiales inferiores rebeldes y no de sus superiores; que los movimientos guerrilleros de izquierda se reconstituían y volvían a amenazar a la nación; que se ofrecieron misas y confesiones a los presos; que había mucha información inexacta sobre los desaparecidos circulando, y de hecho algunos de los supuestos desaparecidos reaparecieron después de un período de dieciocho meses; que la nación está en guerra y las fuerzas de seguridad actúan en legítima defensa; y que, finalmente, «ese asunto es delicado, y que no se puede dar la palabra definitiva». (5) Dicho discurso negaba y justificaba, ocultaba y revelaba, la desaparición de los cuerpos.

Esta incapacidad para dar la palabra definitiva quedó ejemplificada en los infames comentarios del general Videla sobre los desaparecidos en 1979:

Es una incógnita el desaparecido. Si el hombre apareciera tendrá un tratamiento X, y si la aparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento Z. Pero mientras sea desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo, está desaparecido. Frente a eso, frente a lo cual no podemos hacer nada, atendemos sí a la consecuencia palpitante, viva de esa desaparición, que es el familiar, ya ese sí tratamos de cubrirlo en la medida de lo posible. (6)

La lógica de la desaparición opera en esta zona gris entre la existencia y la no existencia. Como no hay cuerpo, las personas no están vivas ni muertas. Si supiéramos que están vivos o muertos podríamos hacer algo, pero como no están vivos ni muertos, no podemos hacer nada. Los militares ni confirmaban ni negaban sus crímenes, o, mejor dicho, hacían las dos cosas a la vez, porque todos necesitaban saber que estaban ocurriendo las desapariciones, para infundir miedo, pero al mismo tiempo el régimen necesitaba que sus propios crímenes se desvanecieran. Los crímenes debían sentirse, no

verse.

En una entrevista posterior desde la prisión, el general Videla admitió otro motivo de las desapariciones: sin cuerpo, los seres queridos de la víctima no pudieron rendirle homenaje ni hacer testimonios. (7) El proceso natural del duelo, el velatorio y los funerales que se hacen siempre en presencia del cuerpo del difunto, son sustraídos a familiares y amigos. La larga tradición cristiana de veneración del cadáver, considerada tan repulsiva por los antiguos romanos, proviene del respeto por el cuerpo que los seguidores de un Dios encarnado encontraban natural, y de la confianza en el triunfo de Cristo resucitado sobre la muerte, por el cual la muerte se convierte en paso a la vida eterna. En el *Martirio de Policarpo* del siglo II, el narrador describe cómo los romanos quemaron el cuerpo del anciano obispo después de su ejecución para evitar que los cristianos lo veneraran. Sin embargo,

después de todo, recogimos sus huesos, más preciosos para nosotros que las joyas y más finos que el oro puro, y los pusimos a descansar en un lugar adecuado para ese propósito. Allí nos reuniremos, según lo permita la ocasión, con gozosos regocijos; y con el permiso del Señor celebraremos el cumpleaños de su martirio. Servirá como conmemoración de todos los que han triunfado antes y como entrenamiento y preparación para cualquiera cuya corona aún esté por llegar. (8)

Para los cristianos antiguos, los cuerpos de los mártires eran canales de poder entre los vivos y los muertos, y sus tumbas eran sitios de resistencia contra los reclamos del imperio sobre los cuerpos de sus súbditos. Los cuerpos fueron y son un lugar de memoria. Los mártires fueron considerados criminales por el imperio. Como escribe Peter Brown, «sus muertes, por lo tanto, implicaron más que un triunfo sobre el dolor físico; vibraron también con el recuerdo de un diálogo y un triunfo sobre el poder injusto». (9)

Los romanos ejecutaron a Policarpo frente a una gran multitud. Cuando el padre Patrick Rice fue secuestrado y llevado a una comisaría de Buenos Aires en octubre de 1976, le dijeron que lo iban a enviar a los militares, y «yo iba a ver que los romanos no sabían nada cuando perseguían a los primeros cristianos en comparación con los militares argentinos». (10) El régimen militar había aprendido la lección enseñada por Tertuliano: la sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia. Cuanto más los romanos hacían un espectáculo de las muertes de cristianos, más gente estaba atraída por el cristianismo. La Junta Militar, como admite el general Videla, había aprendido que la desaparición, más que el espectáculo, reducía la posibilidad de resistencia al poder del régimen. Los militares habían aprendido incluso a utilizar la esperanza misma contra los familiares y seres

queridos de los desaparecidos: sin el cuerpo como evidencia de la muerte de la víctima, sin saber a ciencia cierta si la persona estaba viva o muerta, la escasa esperanza de que aún estuviera viva fue suficiente en muchos casos para comprar el silencio de los seres queridos. No se pronunciarían en contra del régimen, con la esperanza de que su cumplimiento redundaría en un resultado favorable, o por temor a que cualquier protesta llevara a que su ser querido fuera trasladado. Permitirse creer lo que generalmente era cierto, que su ser querido había sido asesinado, se sentía como una traición; ante las negativas o el silencio oficial, decidir que el ser querido estaba muerto era matarlo en la propia mente. Decidir que todavía estaban vivos, por otro lado, era imaginar que todavía estaban siendo torturados. La esperanza fue utilizada como arma por el régimen.

1.2. Cuerpos sociales

La lógica de la desaparición, por lo tanto, no era simplemente la desaparición de los cuerpos individuales, sino también la desaparición de los cuerpos sociales, cualquier tipo de comunidad que pudiera unirse para resistir al Estado. Cualquiera que esté considerando unir fuerzas para protestar por la desaparición de un familiar, amigo o compañero de trabajo tendría que considerar el costo potencial para la persona desaparecida y para ellos mismos. Las desapariciones ayudaron a difundir el temor generalizado de que cualquier oposición al régimen pudiera convertir a uno en objetivo de las fuerzas de seguridad. De hecho, la naturaleza oculta de las desapariciones ayudó a difundir el terror de que cualquiera podía ser secuestrado. Las fuerzas de seguridad lanzaron una red muy amplia. El general Videla afirmó asimismo que «terroristas» no son solo los que ejercen la violencia sino también cualquiera que actúa «a través de ideas contrarias a nuestra civilización occidental y cristiana». (11) El régimen prefirió lanzar una red amplia y mantener a la gente adivinando quién estaba siendo atacado y por qué. El poder del Estado se ve reforzado por la ambigüedad; si nadie sabía quién estaba sujeto a arresto o si los que fueron detenidos estaban vivos o muertos, sería mucho menos probable que formaran una oposición coherente. El poder del Estado se expresa en su control absoluto sobre los cuerpos; el poder de tomar cualquier cuerpo, en cualquier momento, por cualquier razón, y hacer cualquier cosa con él, significaba que el Estado-Nación era el único cuerpo social que importaba.

La tortura se entiende mejor no solo como un ataque a los cuerpos individuales, sino también como un ataque a los cuerpos sociales que rivalizarían con el Estado. Aunque la tortura usualmente se considera una forma eficiente de extraer información, obtener información no es el único ni el principal objetivo de la tortura. De hecho, los torturadores a menudo obligan a las personas a decir lo que el

torturador ya sabe o ya sabe que es falso. Como testifica un preso argentino: «La idea era dejar a la víctima sin ningún tipo de resistencia psicológica, hasta que quedara a merced del interrogador, y así obtener cualquier respuesta que este quisiera, por absurda que fuera. Si querían que dijeras que habías visto a San Martín a caballo el día anterior, lo lograron». (12) La tortura es una especie de liturgia perversa, en la que se hace que las víctimas desempeñen el papel que el Estado les ha asignado. Muchas veces se hace que la víctima asuma el papel de terrorista que el Estado necesita para justificar su represión, incluso si la víctima no tiene vínculos reales con la actividad subversiva. El objetivo de la dictadura no es simplemente eliminar el terrorismo y pacificar a la población, porque el régimen necesita del terrorismo para justificar su poder. La tortura simula la voz de la subversión que necesita el régimen para validar su propio control total sobre los cuerpos. El Estado tiene una necesidad desesperada de enemigos, y la tortura ayuda a imaginar esos enemigos. La tortura es el sitio ritual en el que el Estado realiza su propia imaginación de amenaza y su respuesta a esa amenaza.

La tortura es ciertamente un ataque a los cuerpos individuales, un intento de deshumanizarlos mental, física y espiritualmente. Uno de los efectos más profundos de este ataque es aislar a la persona de las relaciones humanas, que es un ingrediente clave de lo que nos hace humanos. El dolor extremo destruye el lenguaje, reduciendo a la víctima a gritos y, a menudo, dejándola incapaz o sin ganas de hablar sobre sus experiencias después. Su tortura es literalmente indescriptible. El dolor reduce el mundo de la víctima al cuerpo, de modo que puede estar dispuesta a decir cualquier cosa, incluso a renunciar a sus creencias, a su familia y amigos, para detener el dolor. La tortura silencia a la oposición, hace que la gente desconfíe de los demás y, por lo tanto, desmantela los cuerpos sociales capaces de organizarse contra el régimen. Las víctimas de la tortura suelen encontrarse aisladas y solas. Como escriben las psicólogas Elizabeth Lira y Eugenia Weinstein, «el daño psicosocial más importante que genera la tortura consiste en la destrucción o deterioro de los vínculos colectivos». (13) La relación con el torturador se convierte en el lente a través del cual se ven las relaciones futuras. Es crucial señalar que la ruptura de relaciones se aplicaba no solo a las víctimas de la tortura que sobrevivían, sino a la sociedad en su conjunto. Se suprimió la participación en grupos sociales porque un miedo generalizado se extendió por todo el cuerpo político. Los rumores sobre el omnipresente aparato de seguridad enseñaron a las personas a evitar todos los tipos de contacto, excepto los más superficiales. El aislamiento iba acompañado, paradójicamente, de una pérdida del sentido de la intimidad, de la sensación de que uno estaba siendo

observado. Como en la imagen del panóptico de Michel Foucault, (14) el estado de vigilancia busca que los individuos estén lo más aislados posible unos de otros, y lo más dependientes posible del Estado. Sin saber si están siendo observados o no, las personas se vuelven autodisciplinadas, siempre conscientes de no entrar en conflicto con las autoridades gubernamentales.

El objetivo de la atomización de los cuerpos sociales que se interponían entre el Estado y el individuo se hizo evidente en la estrategia económica del régimen militar. Bajo la influencia de los economistas de la Universidad de Chicago, principalmente Milton Friedman, el régimen militar se embarcó en un ambicioso intento de crear una economía «en donde el Estado [...] brinde a la iniciativa y capitales privados, nacionales y extranjeros, las condiciones necesarias para una participación fluida en el proceso de explotación nacional de los recursos». (15) El objetivo era la privatización de la economía; el Estado intervendría solo para restringir los derechos de los trabajadores, controlar los sindicatos y limitar los salarios. El régimen buscó disminuir el poder de los sindicatos y cooperativas que se interponen entre el individuo por un lado y el estado y las empresas privadas por el otro. (16) En una visita a Santiago de Chile en marzo de 1975, Friedman había anunciado que la economía chilena necesitaba un «tratamiento de choque». (17) Es difícil pasar por alto la analogía entre el trato de la economía y el trato de los sometidos a tortura por electricidad en prisiones clandestinas. (18)

1.3. El cuerpo político

La visión general de Friedman era que «un “país” o una “sociedad” es una colección de individuos; solo los individuos pueden tener obligaciones morales». (19) El ideal profesado por Friedman era una sociedad sin fines comunes excepto la libertad. Esta visión no fue compartida por los artífices del régimen militar en la Argentina. La supresión de los cuerpos sociales entre el individuo y el Estado no pretendía liberar a los individuos para que hicieran lo que quisieran, sino vincularlos más directamente al cuerpo político nacional. El ultranacionalismo de las Fuerzas Armadas, alimentado por la Doctrina de la Seguridad Nacional, imaginó a la Argentina como un todo unificado, animado por valores «occidentales y cristianos». El intento de imponer un dogmatismo unificado de ideas y costumbres culturales a la sociedad argentina no fue, como señala Ricardo Albelda, (20) pretensión exclusiva de ningún sector de la sociedad, sino que alcanzó su cúspide bajo el reinado del terror del régimen militar. Este proyecto cultural anuló la lealtad al orden constitucional e imaginó al Estado-Nación como un todo orgánico, aunque constantemente amenazado por enemigos tanto internos como externos. Esta poderosa imaginación nacionalista no se dejaría limitar por los débiles lazos

políticos de la democracia liberal, y la violencia se justificaba fácilmente en defensa de los valores supuestamente fundamentales de la nación. El Estado de seguridad nacional dependía de una visión feroz de un cuerpo político unificado, el Estado-Nación, como el lugar primordial de la lealtad humana y el único garante verdadero de los valores eternos. El Estado-Nación fue el baluarte de la defensa de los valores occidentales y cristianos frente a la conspiración comunista internacionalista. Como tal, el Estado-Nación era el árbitro final de la vida y la muerte, aquello por lo que los ciudadanos deben estar preparados para matar y morir, y la única autoridad con licencia para determinar quién vive y quién muere. Como señaló san Óscar Romero, el estado de seguridad nacional se convirtió así en un falso dios: «La omnipotencia de estos regímenes de seguridad nacional, su total desprecio por los derechos individuales y humanos, la falta total de ética en los medios que utilizan para lograr sus fines, convierten la seguridad nacional en un ídolo, similar al dios Moloch, en cuyo nombre se sacrificaban numerosas víctimas todos los días». (21)

1.4. El cuerpo eclesial

Como demuestran ampliamente los presentes volúmenes, la Iglesia en la Argentina no fue inmune a la atracción del nacionalismo. No era raro que la jerarquía de la Iglesia considerara la unidad ordenada de la nación —«ahora lo importante es levantar la Patria», (22) como dijo el cardenal Primatesta a sus compañeros obispos en 1982— como un valor fundamental que hay que defender cuando se consideraba si hablar o no hablar sobre los abusos contra los derechos humanos. Como admitió la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina en 1983, «si no hablamos más fuerte frecuente o públicamente … [ha sido] por no agregar un elemento más de confusión o desorden que hubiera podido llevar al país al caos». (23) El autosilenciamiento de la Iglesia compartía la misma lógica que la estrategia de desaparición esbozada anteriormente; la Iglesia como cuerpo social alternativo al del Estado-Nación desapareció al menos parcialmente, subsumida en la imaginación más poderosa del Estado-Nación como el único cuerpo político global. La Iglesia no fue simplemente silenciada; en su renuencia a denunciar los abusos contra los derechos humanos, la Iglesia a menudo tomó la voz del régimen militar. El plan de rescate de la civilización cristiana se basó en el estado-nación, no en la Iglesia; el cuerpo eclesial dio paso al cuerpo político nacional. El mito de la nación católica que tomó fuerza en el siglo XX hizo una fuerte identificación entre la nación argentina y el catolicismo, y elementos poderosos de la Iglesia llegaron a ver el Estado, especialmente las Fuerzas Armadas, como el instrumento de salvación. (24)

1.5. El cuerpo de Cristo

Las Fuerzas Armadas en particular fueron imaginadas asumiendo el rol del cuerpo de Cristo en la salvación de la nación. Como el obispo Victorio Bonamín, provicario castrense, predicó en presencia del general Viola unos meses antes del golpe de Estado, los miltares eran «purificados en el Jordán de la sangre para ponerse al frente de todo el país… El ejército está expiando la impureza de nuestro país. ¿No querrá Cristo que algún día las fuerzas armadas estén más allá de su función?». (25) Las Fuerzas Armadas adoptaron un papel mesiánico para salvar a la nación de la subversión. Los retiros espirituales patrocinados por el vicariato militar, y los capellanes en general, promovieron la mística de que los soldados son instrumentos de Dios para la salvación del pueblo. «Nuestros querido Militares» fueron alentados a leer los signos reveladores de la intervención de Dios a través de sus acciones, y a apreciar «este paso de Dios por sus filas». (26) Sobre la base de esta identificación de los soldados con la acción de Dios en la tierra, el vicariato militar produjo todo un *corpus* de justificaciones morales de la lucha antisubversiva, incluida la justificación explícita del uso de la tortura. (27)

La antropóloga cultural Mary Douglas hizo explícito el fuerte vínculo entre los simbolismos de los cuerpos individuales y los cuerpos sociales. Hay un intercambio continuo de significados entre los dos tipos de cuerpos, de modo que los cuerpos sociales restringen la forma en que se perciben los cuerpos individuales y los cuerpos individuales emiten signos que ayudan a estructurar la sociedad. (28) En el caso de la dictadura en la Argentina, el régimen utilizó los cuerpos individuales para comunicar el miedo, amplificar su propia voz y desaparecer los cuerpos sociales que se interponen entre el individuo y el Estado. Al mismo tiempo, el cuerpo eclesial fue subsumido en el cuerpo nacional, y los apologistas del régimen llegaron a identificar el cuerpo de Cristo con las fuerzas armadas, encargadas de salvar a la nación y expiar sus pecados mediante el derramamiento de sangre.

2. Los cuerpos de Cristo

2.1. El cuerpo de Cristo encarnado

La Encarnación es la aparición de Dios en la carne y la sangre de Jesús de Nazaret. Jesucristo es el aparecido. Esto no significa que Jesucristo no sea realmente Dios, sino que solo lo parezca, ni que Jesús no sea realmente humano, sino que solo lo parezca, como pensaban los docetistas. Jesús es quien manifiesta a Dios y hace presente a Dios en la historia humana. El Evangelio de Juan dice tanto que «Nadie ha visto jamás a Dios» (1, 18) como «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14, 9). Jesucristo es el sacramento de Dios, el que ha dado a conocer al Padre (1, 18) por su manifestación en la carne (1, 14). Ver el cuerpo de Jesús de Nazaret es crucial para entender a Dios y leer la historia correctamente; el cuerpo de Jesús es

supraindividual, el sitio de una contienda entre el Reino de Dios entrante y las fuerzas anti-Reino. Una lucha entre estos poderes se desarrollará en el campo del cuerpo de Jesús. Se trata de la dignidad y el destino de un hombre individual, y también es una lucha de proporciones cósmicas.

El cuerpo de Jesús es el que siguieron los discípulos y las multitudes por los polvorientos pueblos de la antigua Galilea. Ese cuerpo estaba constantemente emitiendo señales. Zaqueo subió a un árbol (Lc 19, 1-10) para verlo, porque intuyó que ha venido la salvación a través de él (19, 9). Ver a Jesús fue suficiente para impulsar a Zaqueo a dar la mitad de sus riquezas a los pobres (19, 8). La mujer con la hemorragia anhelaba tocar a Jesús, confiada en que sería sanada (Mc 5, 25-34). Los recaudadores de impuestos y los pecadores querían comer con Jesús, sabiendo que no había venido a llamar a justos, sino a pecadores (Mc 2, 15-17). La proximidad del cuerpo de Jesús a los pecadores y a los pobres, especialmente en el acto íntimo de comer, era un signo claro de qué tipo de Reino había venido a inaugurar Jesús.

Ese Reino, sin embargo, fue controvertido, ya que la reacción de los fariseos en Mc 2, 16 es clara. En el ministerio terrenal de Jesús, se puso del lado de los pobres y los oprimidos. Tomó una postura profética contra los poderes mundanos que se habían convertido en ídolos de muerte. El Reino que el Hijo de Dios se encarnó para inaugurar era el Reino de la vida, y opuesto a las fuerzas de la muerte. Las controversias en los capítulos segundo y tercero del Evangelio de Marcos ilustran a Jesús y sus discípulos rompiendo las normas sociales: comiendo con pecadores, sanando en el sábado, no ayunando mientras otros lo hacían, tomando grano que no era de ellos. En todos los casos, Jesús mostró que el servicio a Dios es inseparable del servicio a los necesitados. Jesús deja claro que Dios es un Dios de vida, y el servicio a Dios solo puede ser al mismo tiempo un servicio a la humanidad. «El día de reposo fue hecho para el hombre y no el hombre para el día de reposo» (Mc 2, 27). Los fariseos y los herodianos respondieron conspirando para destruir a Jesús (Mc 3, 6).

Jesús se enfrentó regularmente a los poderes demoniacos y realizó exorcismos, pero los Evangelios no hacen una división clara entre los poderes del otro mundo y los del mundo. Al igual que los profetas del Antiguo Testamento, Jesús también se enfrentó a los poderes de este mundo y no se limitó a los poderes que una persona moderna consideraría «religiosos». Jesús ciertamente atacó la producción de imágenes falsas de Dios. Jesús está frecuentemente en controversia con los escribas y fariseos por violar la pureza y las reglas del sábado. Jesús los denunció por su escrupulosidad e hipocresía (Mt 23, 3-4), su vanidad (23, 5-7), robando a los pobres (23, 14), su codicia (23,

16-18) y su violencia contra los profetas. Estas no son simplemente disputas teológicas, sino que abordan cuestiones más amplias de poder e injusticia económica. Jesús también denunció a los ricos (Lc 6, 24) y afirmó que sus riquezas les harían casi imposible entrar en el Reino de Dios (Mc 10, 25). El hombre rico que ignoró al pobre Lázaro en su puerta se encuentra arrojado a la condenación (Lc 16, 19-31). Como deja claro Jesús, la riqueza es un dios falso; no se puede servir a Dios y a Mamón (Lc 16, 13). La presencia de Jesús lleva esta contienda entre el verdadero Dios de la vida y los falsos dioses a su clímax. Jon Sobrino resume la praxis profética de Jesús: «Jesús no solo anuncia el Reino y proclama un Dios Padre; denuncia también el anti-Reino y desenmascara sus ídolos. Al hacerlo, golpea las raíces de una sociedad oprimida por todo tipo de poder: económico, político, ideológico y religioso». (29)

La crucifixión del cuerpo de Jesús a manos de los mismos poderes opresores no es, por tanto, una sorpresa, sino la culminación de la lucha entre el Dios de la vida y los poderes de la muerte. Las fuerzas locales e imperiales conspiraron para torturar a Jesús hasta la muerte en una manera que el Imperio romano normalmente reservaba para esclavos, piratas y otros enemigos del Estado. La crucifixión estaba destinada a ser lenta, dolorosa, humillante y pública. El espectáculo estaba destinado a ser visto por muchos, como un elemento disuasorio para cualquiera que desafiara el *statu quo* . Lo que las autoridades querían que la gente viera cuando se enfrentaran al cuerpo crucificado de Jesús era el asombroso poder de esas mismas autoridades, respaldado por el poder del Imperio. Lo que los cristianos realmente ven cuando ven el cuerpo crucificado de Jesús es el gran amor de Dios. El cuerpo torturado de Jesús en la cruz es el signo irrevocable de un Dios que eligió encarnarse, aparecerse a nosotros, estar con nosotros y sufrir con nosotros como tantos sufren a manos de los poderes opresores del mundo. Los cristianos creen que el cuerpo torturado de Jesucristo no es prueba del poder de las fuerzas del anti-Reino, sino prueba de la inmensidad del amor de Dios. En la lógica invertida del Evangelio, Jesucristo «despojó a los principados y a las autoridades, y los puso en ejemplo público, triunfando sobre ellos» (Col 2, 15) en la cruz. El cuerpo torturado de Jesús no humilla a Dios, sino a los poderes de este mundo.

El cuerpo individual como campo de lucha entre los poderes de la muerte y el Dios de la vida es un tema que los escritos paulinos explicitan. Pablo reconoce un conflicto entre la carne y el Espíritu: «Porque lo que la carne desea se opone al Espíritu, y lo que el Espíritu desea se opone a la carne, pues estos se oponen entre sí» (Ga 5, 17; ver también Rm 8, 5). Aunque Pablo usa el término «carne» (*sarx*) de manera más neutral como lo que constituye nuestra existencia física

(por ejemplo, 1 Cor 15, 39), también usa «carne» para referirse al poder de la muerte que se opone al andar en el Espíritu de vida: «Porque la mente puesta en la carne es muerte, pero la mente puesta en el Espíritu es vida y paz» (Rm 8, 6). Pablo da una larga lista de las «obras de la carne» en Ga 5, 19-21, que incluye todo tipo de conducta perjudicial. Gustavo Gutiérrez destaca a la idolatría en esta lista, porque la idolatría está asociada a lo largo de la Biblia con la muerte injusta, la devoración de personas por los dioses falsos que ellos mismos han creado. (30) Pablo utiliza a veces el término «cuerpo» (*soma*) como sinónimo de «carne», en el sentido de lo que constituye el propio ser físico, que está sujeto a cierta debilidad. Hay, por tanto, un «cuerpo de pecado» (Rm 6, 6) y un «cuerpo de muerte» (Rm 7, 24), pero el cuerpo como tal no se identifica con el pecado y la muerte. Pablo enumera los pecados según la carne, pero no los pecados según el cuerpo. Como escribe Gutiérrez, «el cuerpo debe ser considerado más bien como el campo en el que actúa la carne como poder mortífero, pero donde al mismo tiempo también actúa el Espíritu, el poder que da vida». (31) Lo que sucede en el campo del cuerpo del cristiano individual es un microcosmos de la batalla cósmica que se ha luchado en el cuerpo crucificado de Jesucristo. Pablo explica que, así como la muerte entró en el mundo por un hombre, Adán, así la muerte fue vencida por la muerte de un hombre, Jesús (Rm 5, 12-21). El mismo drama cósmico de muerte versus vida se desarrolla en nuestros cuerpos: «Sabemos que nuestro viejo hombre fue crucificado con él para que el cuerpo del pecado sea destruido, para que ya no estemos esclavos del pecado» (Rm 6, 6).

Es crucial notar, sin embargo, que no somos meros espectadores de esta batalla cósmica, y tampoco la victoria de Cristo tenga efecto en nuestros cuerpos mágica o automáticamente. Participamos de la cruz imitando a Cristo; seguimos a Cristo haciendo como él hizo, tomando partido por las víctimas de este mundo contra las fuerzas de la muerte, las fuerzas del anti-Reino. Esta decisión de por vida nos puede costar muy caro. Después de instruir a sus discípulos sobre la necesidad de su propio sufrimiento, Jesús les dice a ellos y a la multitud: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá, y el que pierda su vida por causa de mí y del Evangelio, la salvará» (Mc 8, 34-35). Cada persona que desee seguir a Jesús debe tomar su lugar en la lucha constante entre la muerte y la vida.

Así como la tortura y la desaparición es un drama en el que el régimen militar utiliza los cuerpos de los individuos para emitir señales y reforzar su poder, el cuerpo de Jesús de Nazaret es también un campo en el que los opresores intentaron mostrar su poder. Jesús fue torturado hasta la muerte en una exhibición pública de control

absoluto sobre su cuerpo y el cuerpo de cualquiera que pudiera sentirse tentado a resistir. Pero Dios invirtió el poder y le dio la victoria sobre la muerte a la víctima. Quien toma su cruz a imitación de Cristo, paradójicamente gana la vida. Las fuerzas de seguridad argentinas intentaron evadir el poder del martirio ocultando los cuerpos torturados de sus víctimas, pero, como los romanos, intentaron sembrar el miedo en todo el cuerpo político. Al final, sin embargo, la competencia la ganan no solo los que sufren, sino también aquellos cuyas muertes conducen a una nueva vida.

2.2. El cuerpo resucitado de Cristo

La solidaridad de Dios en la cruz con el sufrimiento y la muerte humanos es ambivalente. Por un lado, ¿de qué sirve un salvavidas que promete tirarse al agua y ahogarse con la persona que lucha por mantenerse a flote? Por otro lado, incluso en su aparente impotencia, el sufrimiento de Jesucristo en sí mismo muestra la profundidad del amor de Dios y por lo tanto da esperanza. El acontecimiento decisivo que rompe esta ambivalencia es la resurrección de Jesucristo, que señala el triunfo de Dios sobre la muerte. Sin embargo, ni siquiera la resurrección pone fin a la historia, sino que solo inaugura el fin de los tiempos, el último acto de la historia. Nuestra esperanza no es solamente temporal, sino escatológica; vivimos en medio tanto del «ya» como del «todavía no» de la liberación.

La resurrección es la reaparición de Jesucristo después de que las autoridades intentaran silenciarlo de una vez por todas. «Sabemos que Cristo, habiendo resucitado de entre los muertos, no volverá a morir; la muerte ya no se enseñorea de él» (Rm 6, 9). Al ver su cuerpo resucitado, los discípulos ahora entienden que Dios está a cargo de la historia, no los poderes mundanos que torturaron a Jesús hasta la muerte. El cuerpo resucitado de Jesús está en continuidad con su cuerpo encarnado, prerresucitado; tiene carne y huesos, y no es un fantasma (Lc 24, 39). Al mismo tiempo, su cuerpo resucitado es diferente y no inmediatamente reconocible para quienes lo conocieron; María de Magdala lo confunde con el jardinero (Jn 20, 15), y sus compañeros en el camino a Emaús tampoco lo reconocen (Lc 24, 13-35). El cuerpo resucitado de Cristo es un cuerpo espiritual glorificado, y Pablo indica que podemos participar de ese cuerpo. «Porque si hemos sido unidos a él en una muerte como la suya, ciertamente lo seremos en una resurrección como la suya. Sabemos que nuestro viejo hombre fue crucificado con él para que el cuerpo del pecado sea destruido, para que ya no seamos esclavos del pecado» (Rm 6, 5-6). Gutiérrez piensa que nuestro «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44) no es algo misterioso o solo disponible después de la muerte física; él piensa que Pablo cree que «andar en el Espíritu» (Rm 8, 4), en esta vida presente, es totalmente material y corpóreo. (32) «Si el

Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros» (Rom 8, 11). Nuestros cuerpos y nuestras vidas materiales pueden exhibir la resistencia a los poderes de la muerte que la muerte y la resurrección de Jesús hacen posible ya en la historia. La resurrección es la «irrupción anticipada de la liberación definitiva». (33)

Al mismo tiempo, después de la resurrección, los poderes de la muerte que han sido vencidos continúan clavando a las personas en las cruces. No podemos apurarnos a la resurrección y olvidar a aquellos que continúan sufriendo una opresión brutal y guerras sucias. (34) Pasar rápidamente de la cruz a la resurrección deshonra a los que sufrieron y a los que siguen sufriendo los efectos de los desgarradores abusos del régimen militar; nos absuelve falsamente de tener que enfrentar todo el horror de los crímenes, y quizá nuestra propia complicidad. La resurrección en cierto modo realza el escándalo de la cruz, porque los efectos de la victoria parecen muy lejanos de nuestra historia manchada de sangre. Debemos recordar que el cuerpo resucitado de Jesús aparece con las heridas de su tortura aún abiertas (Jn 20, 24-27). El Señor resucitado sigue siendo el Señor crucificado. Los seguidores de Jesús llevan en el cuerpo su resurrección, pero también su muerte. «Afligidos en todo, mas no aplastados; en apuros, mas no desesperados; perseguidos, mas no desamparados; derribados, pero no destruidos; llevando siempre en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se haga visible en nuestro cuerpo. Porque nosotros que vivimos, siempre estamos entregados a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal» (2 Cor 4, 8-11).

Después de su tortura y muerte, Jesús reaparece, pero lo hace por poco tiempo. Cuando sus compañeros de Emaús finalmente lo reconocieron, desapareció de su vista (Lc 24, 31). Poco después ascendió corporalmente al cielo (24, 51). Vivimos con la desaparición del cuerpo terrenal de Jesús. Como escribe Michel de Certeau, «el cristianismo se fundó sobre *la pérdida de un cuerpo»* . Certeau lo llama «una desaparición fundadora». (35) Para Certeau, la mística se basa en este profundo duelo por la desaparición de Jesús, y en un anhelo por él. El cristianismo tiene afinidad con aquellos familiares de desaparecidos que viven con la ausencia, el dolor y la añoranza; de hecho, todos los cristianos deberían sentir su sufrimiento. El cristianismo no es simplemente un consuelo confiado a la luz de la resurrección. También es un lamento, un clamor quejumbroso: «¿Dónde estás, Dios?», en medio del sufrimiento y la pérdida. La esperanza que da la resurrección no se extingue con la ascensión de Cristo. Pero la esperanza no es mero optimismo. Aprendemos la

esperanza como un anhelo escatológico, como una forma en que nuestro amor se profundiza en la ausencia y la pérdida. La ausencia del cuerpo de Jesús suscita en nosotros la sensación de estar perdidos, de tener que depender de los demás y de Dios para lo que no podemos hacer por nosotros mismos. Vivir en el «todavía no» es una especie de espera, de dejarnos abiertos y vulnerables, y receptivos a la llegada del otro. Esa vulnerabilidad es también la clave de la solidaridad, la única manera de entrar en la vida de los que sufren. (36)

2.3. El cuerpo marginado de Cristo

Debido a que Certeau escribió para una Europa supuestamente secularizada después de la llamada «muerte de Dios», enfatizó la ausencia de Dios, que pensó como algo comprensible dentro de los límites del cristianismo mismo. Pero Certeau enfatiza demasiado la ausencia del cuerpo de Cristo después de la resurrección y la ascensión; menosprecia bastante la presencia permanente del cuerpo de Cristo en los marginados, en la Eucaristía y en la Iglesia.

Como han señalado muchos teólogos de la liberación, el problema en América Latina no es tanto la muerte de Dios sino la proliferación de dioses falsos, especialmente el mercado y el Estado-Nación; el problema no es el ateísmo sino la idolatría. (37) Asimismo, los teólogos latinoamericanos han enfatizado la presencia de Jesucristo en los cuerpos de quienes sufren las depredaciones de los dioses falsos. No es solo la ausencia del cuerpo de Jesús lo que nos lleva a una solidaridad más profunda con los que sufren; es también la presencia de Jesús en los cuerpos de los oprimidos. Los cuerpos encarnados y resucitados de Jesucristo pueden haber desaparecido de la historia, pero eso no significa que simplemente falta el cuerpo de Cristo. Si buscamos a Jesús en la historia, un lugar donde lo encontramos es en lo que llamaré su cuerpo marginado, es decir, aquellos que sufren privaciones, persecución y aislamiento de los centros de poder en la sociedad humana, aquellos a quienes el Papa Francisco llama «desechos». (38)

La identificación de los desechos con Jesús tiene sus raíces más profundas en Mt 25, 31-46, cuando el Hijo del Hombre coronado dice a los que están a su diestra: «Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me acogisteis, estuve desnudo y me disteis ropa, estuve enfermo y me cuidasteis, estuve en la cárcel y me visitasteis» (Mt 25, 34-36). Cuando no se acuerdan de haberlo hecho, el Hijo del Hombre responde: «De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (25, 40). No hay indicación de que Jesús haya restringido a los bienaventurados o a los más pequeños a los miembros de la Iglesia, porque se está dirigiendo a

«todas las naciones» (25, 32). Llama la atención también que Jesús no se identifique con los bienaventurados —los que han servido a los hambrientos, a los presos, etc.— sino a los últimos, a los más desechados. Si buscamos a Jesús en la historia, lo encontramos allí, en los cuerpos de los más marginados. El Dios ausente está presente en los lugares más abandonados.

La identificación de los oprimidos con Jesús en América Latina no es nueva. Bartolomé de las Casas, por ejemplo, escribió: «En las Indias dejo a Jesucristo, nuestro Dios, siendo azotado y afligido, y abofeteado y crucificado, no una sino mil veces, cuántas veces los españoles asaltan y destruyen a aquel pueblo». (39) Sin embargo, es solo en el último medio siglo que el tema ha cobrado importancia. Medellín identifica a Cristo con las víctimas de la injusticia de manera oblicua (40) y Puebla lo hace de manera más directa. (41) Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino han destacado el tema del pueblo crucificado, centrándose especialmente en el canto del siervo sufriente del segundo Isaías.

Jesús se refiere al siervo sufriente en Lucas 22, 37, y Felipe, en Hechos 8, 32-35, lee la muerte de Jesús a través de Is 53, 7-8. Sin embargo, parte de lo que hace que este pasaje de las Escrituras sea tan apropiado para el tema del pueblo crucificado es que el pasaje se puede leer, y tradicionalmente lo han leído los judíos, como una referencia a todo el pueblo de Israel, no solo al Mesías. Es posible ampliar la lectura del siervo sufriente más allá de la figura singular de Jesús de Nazaret a pueblos enteros que sufren, y que por tanto llevan en sí la presencia de Cristo sufriente. El pueblo crucificado, dice Sobrino, suple lo que falta en las aflicciones de Cristo, en palabras de Col 1, 24. (42) El pueblo crucificado, como el siervo sufriente, es feo, despreciado y desechado (Is 53, 2-3). Están afligidos, golpeados y oprimidos (53, 4-7). Su sufrimiento es, además, una «perversión de la justicia», provocada por los pecados de otros (53, 5-8). Como el siervo sufriente, la voz del pueblo crucificado no se oye (53, 7), y no se ven: nos apartamos de ellos y no los miramos (53, 2-3). Sin embargo, el siervo tiene importancia salvífica; somos sanados y sanados por el sufrimiento del siervo (53, 5), y él hará justos a muchos (53, 11). Ellacuría y Sobrino no llegan a la plena identificación del pueblo oprimido con el siervo o con Jesucristo, (43) pero sí el pueblo oprimido participa en la crucifixión de Cristo y tiene un papel importante que desempeñar en la salvación del mundo. Demuestra la realidad del pecado y ofrece oportunidades para la conversión en la historia de aquellos que participan en su opresión. Ofrecen valores como la solidaridad, la esperanza, el perdón y la fe que apuntan hacia la posibilidad de un mundo mejor. No todos los marginados son virtuosos, por supuesto; la pobreza y la opresión pueden matar tanto

el espíritu como el cuerpo. Pero tanto Ellacuría como Sobrino insisten en que la salvación debe ser histórica o es un mito más, y entre los marginados está el lugar histórico concreto donde la salvación ofrecida por el siervo se puede encontrar. (44) Tal vez sea mejor pensar en las personas marginadas como un sacramento de Cristo en el mundo, mostrando la presencia de Cristo en el mundo y sin embargo apuntando más allá de ellos mismos hacia él.

Más que hablar, con Certeau, de una «desaparición fundadora» del cuerpo de Cristo de la historia, haríamos mejor en reconocer el desplazamiento del cuerpo de Cristo a los márgenes de la historia. El cuerpo de Cristo está allí entre el pueblo crucificado, aunque tratemos de volver la cara y evitar verlos. Gran parte del mundo está estructurado para hacer que los pobres y los que sufren sean invisibles para los que tienen dinero y los que están más cerca de los centros de poder. El intento de desaparecer el sufrimiento es llevado al extremo en la estrategia de desaparición de cuerpos bajo el régimen militar. La desaparición de los cuerpos es solo el aspecto más directo de una estrategia mayor de borrar y olvidar al pueblo crucificado. También está el intento de identificar a Cristo no con los torturados sino con los torturadores, para reclamar el título de salvador de la civilización cristiana para las Fuerzas Armadas, cuyo sacrificio cura las heridas de la nación. De hecho, existe un proyecto más amplio de unidad nacional cuyo propósito es borrar la conciencia de la clase de los marginados y presentar en cambio una imagen de la nación como un todo unido, en el que la opción preferencial por los pobres y los marginados es una injuria a la unidad de la nación.

Identificar el cuerpo de Cristo en el pueblo crucificado es reconocer a los borrados y desaparecidos, escuchar sus voces y abrir la posibilidad de solidaridad con ellos. Es hacerlos visibles, y hacer visibles las divisiones entre opresores y oprimidos, ricos y pobres, que siguen clavando a tantas personas en tantas cruces. Es abrir la posibilidad de bajarlos de sus cruces, de sanar heridas y honrar sus cuerpos, tanto de los ya muertos y desaparecidos, como de los que siguen sufriendo.

2.4. Cuerpo sacramental de Cristo

Para contrarrestar la desaparición y el olvido del pueblo crucificado, es necesario recordarlo. Después de que terminó la dictadura militar, muchos, incluidos algunos líderes de la Iglesia, favorecieron una «ley de olvido», (45) una amnistía para todos aquellos que cometieron crímenes bajo el régimen militar. La idea detrás de la amnistía era que el olvido tiene un efecto curativo y unificador, pero por supuesto que no es así; simplemente agrava el sufrimiento al promover la desaparición de los oprimidos. Recordar a las víctimas no es romper la unidad del cuerpo político; es más bien

hacer visible la desunión para que pueda ser sanada. El cristianismo se basa en el recuerdo de la víctima, Jesucristo, y la aparición de su cuerpo bajo el signo sacramental del pan y el vino. «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria [*anamnēsin*] de mí» (Lc 22, 19). La *anamnēsin* de Jesús es una antiamnistía, literalmente un desolvido, de la víctima que es Cristo, y de todos los que se identifican con Cristo. El cuerpo sacramental de Cristo está constituido por el recuerdo ritual, una y otra vez, de la muerte de Cristo a manos de los poderes. Como Pablo escribe a los corintios: « Porque todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26).

La destrucción de la memoria es uno de los objetivos de la desaparición de todo tipo de cuerpos que destaqué en la primera sección de este capítulo. La destrucción de la memoria impide que el pueblo sea sujeto de la historia; impide tener una identidad. La historia, se dice, la escriben los conquistadores, y los oprimidos son borrados. La única voz que se escucha es la voz de los opresores. La memoria es, por tanto, una forma de liberación, porque devuelve lo invisible a una especie de visibilidad. La memoria tiene el potencial de ser lo que Johann Baptist Metz ha llamado célebremente «memoria peligrosa», una subversión de la historia contada por los poderes.

No todo tipo de memoria es una memoria peligrosa en el sentido de Metz. Los opresores recuerdan sus propios sufrimientos y sacrificios; los regímenes militares tienen su propio martirologio que se centra en los perdidos en la lucha contra los subversivos. La memoria puede ser un tipo de nostalgia, una romantización del pasado que sirve como un falso refugio de nuestra impotencia presente. (46) La memoria también puede ser traumática, llevando a quienes han sido aterrorizados a revivir su dolor e induciendo a la desesperación. Desde un punto de vista cristiano, la memoria debe emprenderse a la luz tanto del sufrimiento como de la resurrección de Jesucristo. El camino de Cristo es el camino de la muerte a la resurrección. La memoria peligrosa, insiste Metz, es la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* . Cuando participamos de la Eucaristía, recordamos el amor de Cristo del lado de los oprimidos, y el reino de amor que Jesús vino a inaugurar. Recordamos la violencia a manos de los poderes que dieron muerte a Jesús. También recordamos la resurrección de Cristo y la promesa del futuro que representa su triunfo sobre la muerte. El recuerdo de la tortura y muerte de Jesús no es simplemente traumático, porque la resurrección nos da la esperanza de que tal violencia no tenga la última palabra en la historia. Como escribe Metz, «en la memoria de este sufrimiento, Dios aparece en su libertad escatológica como sujeto y sentido de toda la historia». (47) Ningún proyecto nacional o político puede reclamar

esta posición.

El peligroso recuerdo de Jesucristo mira no solo hacia atrás sino también hacia el presente y el futuro. La memoria peligrosa cuestiona las «estructuras plausibles» de la sociedad, interrumpiendo la forma en que se supone que son las cosas. Esta memoria conduce a resistir la opresión, que siempre se basa en el poder del sufrimiento recordado. El sufrimiento recordado, además, no es solo el propio, sino el de los demás. La memoria peligrosa promulga la solidaridad con los que sufren y han sufrido; como Pablo escribe sobre el cuerpo de Cristo: «Si un miembro sufre, todos sufren juntamente con él» (1 Cor 12, 26). En el cuerpo de Cristo representado por el recuerdo eucarístico, compartimos el mismo sistema nervioso y sentimos el dolor de los demás. Sin embargo, en lugar de simplemente prolongar el sufrimiento, el sufrimiento compartido conduce a una resistencia compartida. El acto de recordar y compartir el sufrimiento de los demás es un acto de libertad. Como escribe Metz, una de las formas de libertad es «la libertad de sufrir el sufrimiento de los demás y de respetar la profecía del sufrimiento de los demás». (48) Compartimos el sufrimiento de los demás no para aumentar el sufrimiento sino para señalar un futuro más allá de la opresión. La memoria peligrosa, para Metz, es mirar hacia el futuro, una forma completamente escatológica de esperanza para la redención del sufrimiento. En Cristo, el futuro no es simplemente una extensión del pasado, una continuación de cómo son las cosas; nuestra esperanza escatológica interrumpe la historia y abre posibilidades de cambio. «La resurrección mediada por la memoria del sufrimiento significa: los muertos, los ya vencidos y olvidados, tienen un sentido aún no realizado». (49)

El cuerpo sacramental de Cristo es el cuerpo de Cristo puesto a nuestra disposición en el ritual de la Eucaristía. Es lo que hacemos en memoria de Cristo; es lo que hacemos para proclamar la muerte del Señor hasta que vuelva. Este acto de no olvidar, de antiamnistía, apunta hacia el pasado para hacer visible lo invisible, apunta hacia el futuro para anticipar una nueva sociedad libre de opresión, y nos llama en el presente a realizar la solidaridad con aquellos que han sido olvidados y borrados. Bien hecha, sin embargo, la memoria es peligrosa también para la Iglesia. La memoria nos obliga a decir la verdad sobre nosotros mismos y nuestra propia complicidad con la opresión y el mal.

2.5. Cuerpo eclesial de Cristo

Participar del cuerpo sacramental de Cristo es lo que nos incorpora al cuerpo eclesial de Cristo. «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la participación en la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es una participación en el cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, que somos muchos, somos un solo cuerpo, pues todos

participamos de un solo pan» (1 Cor 10, 16-17). La Iglesia es repetidamente identificada en la literatura paulina como el cuerpo de Cristo (Col 1, 18; Col 1, 24; 1 Cor 12, 27; Rm 12, 4-5; Ef 1, 23; Ef 5, 29-30). Aquí las Escrituras se basan en la idea de un cuerpo político que se encuentra entre los griegos; Aristóteles usa la analogía del cuerpo humano individual para la *polis.* (50) Pero la personalidad corporativa también se encuentra en las imágenes del siervo sufriente del Antiguo Testamento, o en las representaciones de Israel como hijo de Dios (p. ej., Ex 4, 22-23; Os 11, 1). La personalidad corporativa se encuentra detrás de Romanos 5, donde Pablo escribe que Cristo puede deshacer el pecado de Adán porque Cristo, como Adán, incorpora a toda la raza humana. La Iglesia como cuerpo de Cristo, como señala Gutiérrez, es más que una metáfora de Pablo, pero indica una solidaridad real entre las personas: «Debemos, por chocante que sea esta idea, ver el realismo que caracteriza el enfoque paulino. Está hablando del cuerpo real de Cristo, al que considera como una extensión de la encarnación». (51) La Iglesia no es todo Cristo *simpliciter* , sino que es, como *Lumen gentium* dice, un sacramento de Cristo para el mundo, (52) la presencia de Cristo en la historia.

Bajo el régimen militar, el cuerpo eclesial no fue simplemente suprimido, como lo fueron otros cuerpos sociales, sino que fue parcialmente subsumido en el proyecto nacionalista del cuerpo político estatal. Como señalaron con aprecio los generales, «hasta ahora la actitud de la Iglesia hacia el Proceso… ha significado un silencioso e invalorable apoyo». (53) El silencio de la Iglesia fue la desaparición de la Iglesia en el cuerpo nacional imaginado por el régimen. La reaparición del cuerpo eclesial de Cristo dependía de romper ese silencio y ayudar a recordar a las víctimas de la violencia del régimen. La reaparición de la Iglesia dependía de contrarrestar la estrategia de desaparición del régimen y de recordar a las víctimas de esa estrategia en la peligrosa memoria de la Iglesia. Ante la injusticia y la opresión, la Iglesia debe hablar con la voz del Espíritu Santo y convertirse en una comunidad profética que desafía la violencia y las mentiras del régimen. Dicho discurso podría invitar a tomar represalias contra la Iglesia misma y, por supuesto, se necesita prudencia cuando hay vidas en juego. Pero frente a una violencia e injusticia estatal tan masiva, la Iglesia no tuvo otra opción que demostrar su solidaridad con las víctimas. El cuerpo eclesial de Cristo es solo una realidad histórica cuando considera que los más débiles tienen el mayor honor (1 Cor 12, 23), y cuando el sufrimiento de uno es el sufrimiento de todos (12, 26). El realismo paulino sobre el cuerpo de Cristo es solo un mito si el sistema nervioso compartido que une nuestros dolores y nuestras alegrías no se representa en un tiempo histórico real. Sin una solidaridad concreta, la desaparición de las

víctimas y la desaparición de la Iglesia son consecuencias que se refuerzan mutuamente.

Las fallas de la jerarquía de la Iglesia, para hablar proféticamente y promulgar la solidaridad, a menudo fueron motivadas por el temor de causar división en la Iglesia y en la nación. Muchos obispos habían aceptado la visión de la Argentina como un todo orgánico y una nación cristiana, con la Iglesia como alma del cuerpo político. Lo que se necesitaba era la capacidad de ver el cuerpo de Cristo como un cuerpo transnacional, más universal que la supuesta seguridad nacional argentina y más particular, identificable con los más pequeños de nuestros hermanas y hermanos, especialmente aquellos cuerpos individuales que sufren torturas a manos de los poderes gobernantes. El cuerpo de Cristo es un tipo de cuerpo fundamentalmente diferente que no encaja perfectamente en ningún proyecto meramente nacional, en particular, aquellos que giran en torno a la identificación de enemigos, tanto externos como internos. El estado de seguridad nacional busca la uniformidad tratando de eliminar las ideas sospechosas y los cuerpos disconformes. El cuerpo de Cristo no solo celebra la diversidad como necesaria para la unidad: «Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?» (1 Cor 12, 19), sino que mueve a los marginados al centro de nuestra preocupación (12, 22-23). Sobre todo, el cuerpo de Cristo no inflige sufrimiento, sino que actúa en solidaridad con los que sufren. Nombrar la violencia del estado de seguridad nacional no es crear división sino reconocer la división provocada por la búsqueda de enemigos internos. Recordar a las víctimas y visibilizar sus cuerpos es un intento de basar la unidad en la solidaridad real y no en la ilusión tóxica de una nación cristiana purgada de inconformistas.

3. Conclusión

La reflexión cristológica que quiera ser relevante para la historia debe dejar atrás la abstracción y encarnarse en los cuerpos. Hemos visto lo importante que fue para el régimen militar durante el Proceso el poder de hacer aparecer y desaparecer a los cuerpos. La respuesta de los obispos y de la Iglesia católica en general fue inadecuada, a pesar de casos notables de discurso profético y de solidaridad. La resistencia no estaba institucionalizada dentro de la Iglesia; no había una vicaría de la Solidaridad, como lo hubo en la arquidiócesis de Santiago durante el régimen de Pinochet. Las fallas en desagregar los cuerpos de Cristo de la imaginación de la nación a menudo los tornaron invisibles. Pero no es demasiado tarde para recordar a las víctimas y representar el peligroso recuerdo del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo. La cristología es un ejercicio de esperanza; Cristo es a la vez corporal y escatológico. Nuestras acciones o fallas en actuar no hacen o deshacen a Cristo; el cuerpo de Cristo siempre se

recibe como un regalo del otro, Dios. A medida que confesamos nuestros pecados, seguimos esperando que reconoceremos las formas en que Dios interrumpe la historia, muy especialmente a través de los demás que sufren, y así llevar la presencia de Cristo.

1 . Cf. Carlos Galli, «La Historia de la Iglesia: entre la historia y la teología», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 43-48, 45. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

2 . *Ibid* ., pp. 43-48, 45 y Ricardo R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291, 258, nota 197.

3 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «La Santa Sede exhorta a la CEA a una intervención más apremiante frente a las admisiones del Gobierno», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 380-406, 394. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

4 . *Ibid* ., pp. 380-406, p. 394.

5 . Adolfo Tortolo, citado por Luis Liberti, Federico Tavelli, «El Gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 323-352, 347-348.

6 . Carlos Galli, «La Historia de la Iglesia: entre la historia y la teología», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 43-48, 45.

7 . Cf. *Ibid* ., pp. 43-48, 45.

8 . *El martirio de Policarpo* , en Maxwell Staniforth, trad., Early Christian Writings, New York, Penguin Books, 1968, p. 162 [18].

9 . Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* , Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 101.

10 . Patrick Rice, citado en Nunca Más: A Report by Argentina›s National Commission on Disappeared People , London, Faber and Faber, 1986, p. 339.

11 . R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291, 258.

12 . Daniel E. Fernández, citado en *Nunca Más* , p. 43.

13 . Elizabeth Lira, Eugenia Weinstein, «La tortura. Conceptualización psicológica y proceso terapeútico», en Ignacio Martín-Baró (ed.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia* , San Salvador, UCA Editores, 1990, p. 348.

14 . El poder moderno, afirma Foucault, es análogo al diseño de Jeremy Bentham para una prisión, con su torre central de vigilancia rodeada de celdas. «Por el efecto de la retroiluminación, se pueden observar desde la torre, destacándose precisamente contra la luz, las

pequeñas sombras cautivas en las celdas de la periferia. Son como tantas jaulas, tantos pequeños teatros, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible… Cada individuo, en su lugar, está encerrado con seguridad en una celda desde la que es visto de frente por el supervisor; pero las paredes laterales le impiden entrar en contacto con sus compañeros. Se le ve, pero no ve», Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* , New York, Vintage Books, 1977, p. 200.

15 . Junta Militar, Acta II fijando el propósito y los objetivos básicos para el Proceso de Reorganización Nacional, 31 de marzo de 1976, citado por R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291, 63.

16 . Para más información sobre el programa económico de la Junta, véase *Ibid* ., pp. 193-291, 263-268.

17 . Milton Friedman, citado en Pamela Constable, Arturo Valenzuela, *A Nation of Enemies: Chile under Pinochet* , Nueva York, WW Norton & Company, 1991, p. 170.

18 . La picana eléctrica era la forma más común de tortura empleada por las fuerzas de seguridad argentinas. Cf. R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291, p. 256, nota 193.

19 . Milton Friedman, «Good Ends, Bad Means», en Thomas M. Gannon, SJ (ed.), *The Catholic Challenge to the American Economy* , New York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 105.

20 . Cf. R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291, especialmente, 282-284.

21 . Óscar Romero, «Unmasking the Idolatries of our Society», en *Voice of the Voiceless* , Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985.

22 . Cardenal Raúl Primatesta, citado en Luis Liberti, Federico Tavelli, «El servicio del equipo episcopal de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 661-684, 680.

23 . Comisión Ejecutiva de la CEA, citado en Luis Liberti, Federico Tavelli, «La CEA y la Santa Sede frente al "Documento Final" y la "Ley de Amnistía"», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 705-730, 728.

24 . Sobre el desarrollo de la identificación de catolicismo y nacionalismo en la Argentina, véase Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 466-515, especialmente, 466-472.

25 . Obispo Victorio Bonamín, citado en Carlos Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres* ,

tomo 1, pp. 87-139, 131.

26 . Boletín Vicariato Castrense, en Fabricio Forcat; Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación a los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 466-515, 494.

27 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El terror 1976-1977», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 285-298, 287-289; Carolina Bacher Martínez, «Laicas y laicos en la trama sociopolítica argentina entre 1966 y 1983. Algunas organizaciones, publicaciones y figuras significativas», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 389-420, 406-407; Fabricio Forcat; Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación a los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 466-515, 489-490.

28 . Cf. Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* , London, Routledge, 2003, pp. 72-91.

29 . Jon Sobrino, Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth , Maryknoll, NY, Orbis Books, 1993, p. 179.

30 . Cf. Gustavo Gutiérrez, *We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People* , Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984, pp. 59-60.

31 . *Ibid* ., p. 65.

32 . Cf. *Ibid* ., pp. 66-68.

33 . Julio Lois, «Cristología en la teología de la liberación», en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* , San Salvador, UCA Editores, 1991, tomo I, p. 245.

34 . En palabras de Sobrino, «es necesario detenerse en el escándalo de la cruz en sí mismo y no apresurarse a disolverlo mediante la "solución" de la resurrección», *Jesús el Libertador* , p. 234.

35 . Michel de Certeau, *The Mystical Fable* , vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 81.

36 . Véase las profundas reflexiones de Douglas Christie sobre este tema en el capítulo «The Weight of Emptiness: Argentina, 2013», del libro *The Insurmountable Darkness of Love: Mysticism, Loss, and the Common Life* , Nueva York, Oxford University Press, 2022, pp. 112-43.

37 . Véase, por ejemplo, Pablo Richard (ed.), *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* , San José, Costa Rica, DEI, 1989.

38 . Cf. Papa Francisco, *Evangelii gaudium* , nº 53; ver también nº195.

39 . Bartolomé de las Casas, en Sobrino, *Jesus Liberator* , p. 11

40 . «Paz», Documentos de la Segunda Conferencia Episcopal de América Latina, nº 14.

41 . Cf. Documento Final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, nº 196. «Con particular

ternura optó por identificarse con los más pobres y los más débiles».

42 . Cf. Sobrino, *Jesus Liberator* , p. 255.

43 . Ellacuría escribe: «Así, si no llegara a probarse que el pueblo oprimido es la continuación histórica de la crucifixión y del Crucificado, se mostrará al menos qué camino debe seguirse para configurar su muerte con la de Cristo, habida cuenta, sin embargo, de la distinta realidad que son y de la diferente función que les compite»; Ignacio Ellacuría, «El Pueblo Crucificado», en *Mysterium Liberationis* , tomo II, p. 204.

44 . Cf. Sobrino, *Jesus Liberator* , pp. 262-63.

45 . Cf. Juan Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, «Reconciliación y amnistía», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 685-704, 692.

46 . Cf. Johann B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* , New York, Seabury, 1980, pp. 109, 114-15.

47 . *Ibid* ., p. 117.

48 . *Ibid* ., pp. 91-92.

49 . *Ibid* ., p. 113.

50 . Por ejemplo, *Aristotle, Politics* , London, Penguin, 1981, p. 60 [1253a18].

51 . Gutiérrez, We Drink From Our Own Wells , p. 69.

52 . Cf. *Lumen gentium* , nº 1.

53 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 176-199, 182.

CAPÍTULO 9

Duelo sin cuerpo *Interpretación del drama de la desaparición de personas en el terrorismo de Estado*

MARCELA MAZZINI

De este modo, en nombre de la seguridad nacional, miles y miles de seres humanos, generalmente jóvenes y hasta adolescentes, pasaron a integrar una categoría tétrica y fantasmal: la de los Desaparecidos. Palabra —¡triste privilegio argentino!— que hoy se escribe en castellano en toda la prensa del mundo.

Arrebatados por la fuerza, dejaron de tener presencia civil. ¿Quiénes exactamente los habían secuestrado? ¿Por qué? ¿Dónde estaban? No se tenía respuesta precisa a estos interrogantes: las autoridades no habían oído hablar de ellos, las cárceles no los tenían en sus celdas, la justicia los desconocía y los habeas corpus solo tenían por contestación el silencio. En torno de ellos crecía un ominoso silencio. Nunca un secuestrador arrestado, jamás un lugar de detención clandestino individualizado, nunca la noticia de una sanción a los culpables de los delitos. Así transcurrían días, semanas, meses, años de incertidumbres y dolor de padres, madres e hijos, todos pendientes de rumores, debatiéndose entre desesperadas expectativas,

de gestiones innumerables e inútiles, de ruegos a influyentes, a oficiales de alguna fuerza armada que alguien les recomendaba, a obispos y capellanes, a comisarios. La respuesta era siempre negativa.

ERNESTO SABATO, prólogo al *Nunca Más* . Informe de la Conadep (1)

Este texto es una buena introducción a nuestro tema, porque describe con justeza (nada menos que en la pluma de Sabato) la situación de desaparición tal como se gestó, se desarrolló y persiste en la medida en que los restos de las personas no hayan sido hallados.

¿Qué sucede cuando tenemos presunción de la muerte de un ser querido y no sabemos dónde está su cuerpo y en muchos casos ni siquiera cómo murió? ¿Es posible hacer el duelo? ¿Cómo repercute este tipo de situaciones en la sociedad y en la cultura? ¿Hemos podido hacer desde la Iglesia católica un acompañamiento pastoral a estas situaciones? En este texto, con la ayuda de algunos estudios de la antropología cultural, esbozaré elementos para la reflexión.

1. Antígona tenía razón

La tragedia de Sófocles (2) tiene como tema desencadenante la imposibilidad de la protagonista (Antígona) de enterrar a su hermano Polinices, muerto en un enfrentamiento con otro de sus hermanos. Creonte, el rey, al considerarlo traidor, ordena que su cuerpo quede sin enterrar y, por lo tanto, a merced de los animales carroñeros, para ser comido por ellos. Antígona reacciona inmediatamente, «es un mandato de los dioses», dice al referirse tanto al enterramiento en sí mismo, como a los ritos funerarios. Ejecuta estas acciones aun a sabiendas de la sentencia real que señala que quien entierre a Polinices, sería, a su vez, enterrado/a vivo/a. Como conocemos (ya que sucede habitualmente en la literatura trágica) que terminan todos muertos, con la excepción de Creonte que sobrevive para ver (y sobre todo padecer) el desastre que ha provocado.

Según los críticos de la obra, el decreto de Creonte de dejar a Polinices sin enterrar, en sí mismo, supone una afirmación sobre lo que significa ser ciudadano y lo que constituye una abdicación de la ciudadanía. Era la costumbre firmemente mantenida por los griegos de que cada ciudad era responsable del enterramiento de los suyos. Heródoto cuenta cómo los miembros de cada ciudad recogían a sus propios muertos después de una gran batalla y los enterraban. En Antígona es, por lo tanto, natural que el pueblo de Tebas no entierre a los enemigos muertos (que eran de otra ciudad, Argos), pero es muy sorprendente que Creonte prohibiera el entierro de Polinices. Puesto que era ciudadano de Tebas, habría sido natural que los tebanos lo enterraran. Creonte dice a su gente que Polinices se había distanciado de ellos, que se les prohibía tratarlo como conciudadano y enterrarlo como era la costumbre.

Al prohibirle al pueblo de Tebas enterrar a Polinices, Creonte esencialmente lo coloca al nivel de los demás agresores, no solo como extranjero, sino como agresor. Para Creonte, cuando Polinices ataca la ciudad, pierde su ciudadanía. Tal como se definía en su decreto, la ciudadanía se basaba en la lealtad y es revocada por la traición. Antígona no niega que Polinices haya traicionado al Estado, ella (en realidad Sófocles plantea en ella el dilema) solo actúa porque ese hecho no lo priva de la conexión con la polis y de los derechos que ella considera inalienables.

Enterrar a Polinices es, entonces, un deber de fidelidad; Antígona honra simultáneamente a su familia y a la ley superior de los dioses. Por ese motivo conmina a su hermana Ismene a ayudarla a enterrar a Polinices, ya que es un mandato divino, superior a cualquier ley humana.

Traigo aquí la antigua historia de Antígona, que tiene por lo menos veinticinco siglos, para que podamos percibir cuán arraigada está en nuestra cultura occidental el hecho de enterrar a los muertos. (3) Esa acción conecta el mundo natural con el sobrenatural, por eso es también competencia de los dioses (cualesquiera sean ellos). (4) Las comunidades entierran a «sus muertos», ya que los muertos forman parte de lo propio y deben ser honrados. Incluso abandonar la tierra donde están enterrados los padres (la patria), genera un desgarro.

Hay también en Antígona una situación que nos recuerda a la situación de nuestros desaparecidos: quienes son considerados traidores, no merecen ser enterrados dignamente. (5) ¿Estaría esto presente en quienes hicieron desaparecer los cadáveres durante la dictadura o sencillamente era la desaparición de «la prueba del delito»? William Cavanaugh, en este mismo tomo de nuestra investigación histórica, señala que la desaparición era una herramienta disciplinadora de varias maneras: esta situación era la única a la que le temían los guerrilleros; además los familiares no perturbarían a las autoridades ante la posibilidad de que sus seres queridos estuvieran siendo torturados. (6) En tercer lugar, sin cuerpo, ni tumba, ni certeza de muerte no hay homenaje, al no haber fecha ni lugar para realizarlo y de esa manera la persona queda desdibujada y no puede ser propuesta como ejemplo, ni su muerte adjudicada a ningún victimario. (7)

Estos argumentos no son una mera inferencia o interpretación de la situación. El mismo general Videla (8) habla del desaparecido como alguien que no es, que «no está ni vivo ni muerto», (9) y de la desaparición como estrategia. (10)

No sabemos con certeza las las razones que llevaron a la cruel estrategia de desaparecer personas, pero no es un dato menor la asociación tan antigua entre la condición de ciudadano leal y el

enterramiento digno versus la traición y el no enterramiento o enterramiento indigno. Ahí está la cruel evidencia de la ausencia, sin explicación, como quien señala un lugar vacío, alguien que solo se hace presente por su ausencia, sin que nadie se haga cargo de esa falta. De allí la palabra desaparecido/desaparición. (11)

2. Laura Panizo: la muerte desatendida

No hay muchos trabajos teóricos sobre duelo sin cuerpo. (12) Sin embargo, es posible recurrir a un par de investigadores y a los trabajos realizados en las últimas décadas por el equipo argentino de antropología forense. (13) También tenemos material de investigaciones realizadas en Chile a raíz de los desaparecidos en aquel país.

Laura Panizo es una de las antropólogas que más ha profundizado la cuestión. En su tesis de licenciatura en antropología social, (14) la autora desarrolla el concepto de «muerte desatendida», idea que resulta muy iluminadora para comprender la dinámica personal y social que se desencadena cuando hay certeza o cuasi certeza de la muerte de alguien y carecemos del cuerpo para hacer el necesario proceso de duelo.

Para comprender su propuesta, es bueno que podamos dar algunos pasos conceptuales previos. La muerte y los rituales que la acompañan han sido muy estudiados en el ámbito de la antropología. La importancia de estos resulta fundamental para la comprensión de las dinámicas sociales.

Panizo afirma que:

[…] se considera que el duelo corresponde más al ámbito psíquico y emocional, en tanto el luto lo hace más al ámbito de las prácticas sociales que expresan el duelo experimentado por una persona. De este modo, tanto el duelo como el luto serían a la vez sociales y psicológicos en tanto procesos que se retroalimentan recíprocamente. En tal sentido, como fenómeno social e individual, el duelo abarcaría los diversos comportamientos de luto y los elementos internos y angustiosos que acompañan al luto constituirían la fase de duelo. Llamaremos rituales concernientes al luto a los rituales mortuorios colectivos, como el velatorio y el entierro. El hecho de que los rituales mortuorios acompañen al proceso de duelo, no implica que ambos concluyan a la vez. La rapidez con que termine el proceso de duelo dependerá de cada individuo en particular y de la relación especial que este haya tenido con el muerto. Mientras que los rituales relativos al luto ocurren en general durante los primeros días del deceso, los procesos relativos al duelo pueden prolongarse por meses o años. (15)

La autora reflexiona sobre la continuidad entre la vida y la muerte, las cuales, lejos de ser realidades totalmente separadas, manifiestan una unidad, ya que la muerte está presente en la vida y la vida se afirma en los rituales que tienen que ver con la muerte. Aceptar el hecho de que vida y muerte son un *continuum* es extremadamente difícil en nuestra cultura. La muerte se niega, se oculta, se «olvida», vivimos disociados de este hecho ineludible y cuando llega para alguien de nuestro entorno, nos sorprende negativamente, constituyendo un trauma personal y comunitario. De hecho, la muerte en nuestra cultura es un tabú. Volveremos sobre esta cuestión.

En torno a la muerte, en Occidente hay rituales colectivos concretos, como el velatorio y el entierro. Los rituales mortuorios acompañan al proceso de duelo, pero ello no significa que concluyan a la vez. La rapidez con que termine el proceso de duelo dependerá de cada individuo en particular y de la relación especial que este haya tenido con la persona fallecida. Mientras que los rituales relativos al luto ocurren en general durante los primeros días posteriores a la muerte, el duelo puede durar meses o años. (16)

Antes de la aparición de la escritura, se colocaban objetos en las tumbas para que al difunto no le faltara nada; (17) Thomas (18) señala que los rituales que muestran afecto y apego al difunto tienen la función de liberarnos de la culpa y ayudarnos a resignificar nuestro

vínculo con la persona que fallece.

La transición se señala no solamente en las religiones que afirman una vida más allá de la muerte, sino también en todos los rituales funerarios: la persona que se separa del grupo mediante la muerte, tiene una fase de liminalidad, (19) de situación en el borde o límite hasta que se produce el corte con el enterramiento y comienza a formar parte de la otra situación, en la que, cuando termine el duelo, se incorporará definitivamente al grupo de los antepasados.

Los ritos comunitarios concernientes al duelo tienen una doble finalidad: dar paso a la nueva situación de la persona que muere y ubicar de otra manera a sus deudos que a partir de ahora comprenderán la vida sin esos seres queridos, al menos sin su presencia física. Los rituales también son importantes porque en los días posteriores a la muerte el acompañamiento comunitario ayuda a las personas a sobrellevar el estrés y la pena que acompañan la situación. La muerte también conlleva entonces un ritual de pasaje, (20) tanto para el difunto como para los dolientes, al ubicar a todos en un nuevo lugar social y existencial.

Dice Panizo en su tesis:

Vemos entonces que la preocupación por el cuerpo en los rituales mortuorios parece ser un elemento invariable a pesar de las diferencias culturales. Lo que me interesa resaltar es que más allá de la forma en que el cuerpo es tratado en los distintos rituales mortuorios y los objetivos específicos de cada ritual según el marco cultural en el que sean realizados, la presencia del cuerpo es clave para que el deudo pueda superar la muerte y se puedan realizar los rituales sociales, de los cuales el hombre se sirve para enfrentarse a la dolorosa realidad. (21)

Es interesante lo que señala la autora, respecto de la exhumación, que operaría, retroactivamente el mismo efecto que el entierro, constituyendo un ritual sanador para los seres queridos que no pudieron estar en ocasión del entierro original, ni sabían dónde estaba aquel cuerpo:

La exhumación, entonces, reconfigura el tiempo ritual, y como vimos en la descripción de la exhumación de Carlos, como parte importante del proceso ritual, reaviva la memoria. Lo que ha pasado se vuelve a nombrar de otra manera, se redefinen las relaciones y categorías sociales, y lo que se ha vivido de una manera confusa se enfrenta de una forma clara. Como dijimos antes, la muerte deja de ser desatendida, y es por eso que se siente inmediata. (22)

Exhumar, entonces, se transforma en un proceso por el cual se atiende la muerte, que estaba desatendida. El tiempo perdido se reconfigura, se completa con las tareas pertinentes de duelo. Con el hallazgo del cuerpo, la muerte vuelve a hacerse presente como si

recién hubiera ocurrido, aunque hayan pasado décadas. La muerte necesita su lugar en la vida y sin el reconocimiento fehaciente de la misma y de las personas muertas, los vivos no podemos seguir viviendo. No podemos seguir adelante si no reconocemos que ellos ya descansan en paz. ¿Qué sería descansar en paz? Abandonar una especie de «limbo» en el que no están ni vivos ni muertos. El cuerpo y el lugar de sepultura ubican a los muertos, pero también a los vivos.

Así, en muchos casos los desaparecidos son vistos como seres conscientes, omnipresentes, cuya presencia dudosa, parece real. Poseen entonces poderes sobrenaturales y aparecen para dar señales y abrir caminos de búsqueda. De la misma manera, en esta realidad soñada, la actitud de ir a videntes cuando nunca antes se creía en «esas cosas» son perspectivas religiosas suscitadas en contextos especiales que surgen de la necesidad de entender lo que la realidad empírica no puede explicar. (23)

El «desaparecido» se encuentra en la fase de liminalidad constante del proceso ritual, y los familiares y allegados se enfrentan a la muerte de una manera desatendida: (24)

Los desaparecidos al no tener un cuerpo que los identifique como tales y que los ubique en la vida o en la muerte dentro de la sociedad, son susceptibles de ser vistos en categorías que los diferencian de la noción social de persona. Se precisa, entonces, que la muerte esté representada corporalmente. (…) el cuerpo es el elemento común persistente en todos los rituales mortuorios y en todos los casos cumple la función fundamental de símbolo dominante en la realización del ritual. (25)

Considero fundamental recuperar la función del cuerpo/cadáver como símbolo dominante en la transición que supone la muerte. Sin cuerpo no hay evidencia de muerte, siendo ya la muerte en sí misma algo abstracto para nuestra comprensión empírica. Algo, además de abstracto, temido y negado socialmente. Como decíamos antes, la muerte es un tabú en nuestra cultura. (26) Negada, patologizada, cubierta de eufemismos y evitada a cualquier costo, es, sin embargo, tan natural como la vida, desde el momento que es su término y no su opuesto. Segura, llegará para todos a su hora y el hecho de negarla no hace más que volver traumática cualquier forma de su aparición, aún en las conversaciones.

Allué llama la atención sobre el tema, (27) al hablar de la necesidad que revisten los ritos en torno a la muerte. Siendo un tabú en nuestra cultura, aun si lo más rechazado es el mismo cadáver, la adecuada ritualización de la muerte redunda en beneficio del orden social y de la salud de las personas y los grupos. (28) El cadáver es el símbolo dominante, que ayuda a comprender la desagregación de la persona del mundo de los vivos, para agregarla al mundo de los

muertos. Cuando este falta, la situación de liminalidad, frontera o borde se cronifica y el paso o cambio de situación no puede darse.

Allué insiste en lo poco sano que resulta tanto unos ritos en torno a la muerte que se abrevian al máximo como las situaciones de falta de cuerpo donde los rituales quedan de algún modo suspendidos o continuados, sin posibilidad de tener un cierre.

Los familiares de desaparecidos transitan una situación que no se parece a ninguna otra: su ser querido, en «la categoría de desaparecido representa esta triple condición: la falta de un cuerpo, la falta de un momento de duelo y la de una sepultura». (29)

Al cabo de los años, se llega a la conclusión de que están muertos. Son muertos/as privados de la muerte, de ese momento ordenador para ellos y para todo su entorno social, en especial para sus seres queridos, que los lloran como muertos sin saber cuándo ni cómo murieron, ni tener una sepultura que resguarde sus restos, ni un sitio dónde hacer la memoria.

A falta de un cuerpo, las fotos, los objetos de uso, se convierten en sustitutos de esa corporeidad que falta. (30)

Como no hay tumbas, se hacen plazas, se descubren placas en las escuelas o instituciones donde transitaron esas personas, sitios de la memoria para personas que no sabemos cómo ni dónde dejaron este mundo.

La búsqueda perpetua se transforma en el tiempo sin tiempo de la muerte, de la cual se desconoce la fecha. Se buscan otros aniversarios para señalar que estuvieron aquí, con nosotros: cumpleaños, fecha de desaparición o del día en que fueron vistos por última vez, porque fecha de defunción no hay.

Sin luto, los seres queridos permanecen, en cierto sentido, en un duelo sin fin.

3. Aparecidos. ¿Qué sucede cuando se encuentran los restos?

El libro *Aparecida* (Sudamericana, 2015) es una autobiografía con elementos novelados que nos relata lo que le sucede a la periodista Marta Dillon cuando es llamada por el equipo argentino de antropología forense (31) para decirle que se han encontrado los restos de su madre Marta Taboada. A partir de ese llamado telefónico, hacia atrás y hacia adelante, Dillon nos cuenta sus vivencias y cómo empieza a transitar un camino de duelo que en realidad siempre la había acompañado, pero al que nunca le había dado el lugar que le correspondía y que ella y sus familiares necesitaban. Así de importante y significativo resulta tener el cuerpo de quien ha fallecido.

Hay un proceso que narra con amor y dolor que marca el mundo que se abre para ella, para sus hermanos, familiares y amigos cuando son encontrados los restos óseos de Taboada. Ni siquiera son hallados todos los huesos; de hecho, solo cinco. Pero bastan para comenzar sino

todo, al menos una parte muy significativa de un duelo inconcluso, un duelo de algún modo detenido:

Después, los huesos. Chasquido de huesos, bolsa de huesos, huesos descarnados sin nada que sostener, ni un dolor que albergar. Como si me debieran un abrazo. Como si fueran míos. Los había buscado, los había esperado. Los quería. (32)

En ese momento se develan/revelan significados de lo vivido en los treinta y cinco años de desaparición de su madre. (33) A partir del hallazgo viene la posibilidad de reconstruir no solo los últimos meses de vida de Taboada, sino el dramático espacio de su ausencia que marcaría la infancia y la vida entera de sus cuatro hijos.

Tener esos pocos restos óseos y algunas prendas, le permitió a Marta Dillon recuperar hechos, recuerdos, buscar personas e ir a lugares a los que no se había animado a ir en años, buscando acontecimientos, esos retazos de verdad que se escurren cuando una persona desaparece. Pasan años, decadas, y la historia queda congelada, hasta que aparecen los restos y ese acontecer, ese devenir histórico personal y comunitario, se destraba y puede seguir su curso.

Tanto el hallazgo como la inhumación definitiva de Marta Taboada son narrados por su hija como momentos de intensa felicidad: ella y sus seres queridos tenían ahora un lugar dónde llevar unas flores, un sitio en el que hacer y recuperar la memoria. Al mismo tiempo, un punto de partida para el resto de sus vidas.

No es el único testimonio en ese sentido. Julio Morresi, el padre de Norberto Morresi, desaparecido el 23 de abril de 1976, se refiere así al hallazgo de los restos de su hijo:

Soy un privilegiado —dice papá Morresi—, pude identificar el cuerpo de mi hijo, verlo, darle sepultura. Fueron muchos años en los que caminé por las calles, creyendo que era alguno de los que pasaban a mi lado. Un día frené el auto y encaré a un linyera creyendo que era él. Porque pensábamos que en la tortura podía haber perdido la memoria y andar errante o en algún manicomio. Tampoco dejamos loquero por recorrer, entrábamos y mirábamos las caras de todos los internados buscando a los nuestros. Tuve el privilegio de enterrar a mi hijo —repite Morresi—, y de saber que casi no tuvieron tiempo de torturarlo. Lo mataron el mismo día que lo detuvieron. (34)

Elemental derecho de enterrar a un hijo o a una madre, que en estos casos se considera privilegio, tal vez por el hecho de que muchos otros padres, madres, hijas, hijos, seres queridos no han tenido ese último acto que nos permite encuadrar a nuestros difuntos en otro lugar existencial. De hecho, es muy difícil aceptar, incorporar como dato la muerte de los nuestros cuando no hay cuerpo.

Una extensión del cuerpo es la ropa. Carla Crespo (35) cuenta su experiencia al tocar la ropa que tenía puesta su padre cuando lo

mataron, ropa de calle con la que fue sepultado. Ella habla en un relato de unas medias azules. (36) Unas medias… las medias son prendas en las que ni siquiera reparamos. Sin embargo, ella, quien era una beba cuando su papá desapareció y no tenía recuerdo de haberlo tocado, encuentra en el hecho de tocar esas medias un acontecimiento de gran relevancia. Era algo que había tenido contacto con el cuerpo de su padre, lo cual era muy importante para ella.

Se trata del cuerpo, somos nuestro cuerpo y más que nuestro cuerpo. La corporeidad y aquello que puede prolongarla, la ropa en este caso, es de algún modo la prolongación de la presencia de una persona. En el caso de los difuntos, la presencia del ausente. En el caso de los desaparecidos, lo que queda, junto con los huesos.

Mientras en el caso de los huesos, uno debe imaginarse a la persona completa de la que un resto óseo no nos trae demasiada representación; la ropa, en cambio, aunque esté sucia y algo corrompida por el tiempo y la humedad de la tierra (en el caso de los hallazgos de personas desaparecidas), conserva algo de su forma, de su textura, incluso su color. (37)

En relación con la cantidad de desaparecidos, realmente son pocos los restos hallados. Por ejemplo, en el tomo 2 de esta obra se da cuenta de la desaparición y posterior hallazgo de los cuerpos de las monjas francesas. (38) Con el regreso de la democracia y a medida que se fueron encontrando los restos, otros familiares y amigos encararon o reiniciaron búsquedas, con resultados desparejos.

4. Duelo posible o imposible

Como podemos suponer, estamos ante un duelo particular y que presenta una complejidad suplementaria a la de cualquier otro. Un duelo al que se suma el trauma de la desaparición y que presenta una elaboración difícil.

Victoria E. Díaz Facio Lince (39) opina que la desaparición forzada empuja a que la respuesta común sea la permanencia en un dolor suspendido. Sin embargo, existen mecanismos colectivos y particulares que pueden ayudar a que un sujeto movilice los obstáculos e ingrese en la elaboración de su pérdida. Lince opina que, además de las salidas por el ritual y la justicia, existe en lo particular la posibilidad para la elaboración del duelo tras la desaparición forzada. Esta salida implica destacar el planteamiento de que el sujeto que ha perdido a alguien por desaparición elabora la pérdida y asume un proceso de duelo por la pérdida de su ser querido. La incorporación del dato de la muerte, se ¿da? por cansancio o decantación. Muchos familiares asumen el dato al ver que otros miembros de la comunidad dan a la persona por muerta, en general no porque interpelen en este sentido al familiar, sino porque esa presunción se desprende de otros discursos.

5. Atender la muerte para poder conectarse con la vida

Encontrar los restos de un desaparecido o de una desaparecida, así como su ropa, sus fotografías, sus objetos personales en cuanto son continuidades de su persona, ayuda a los familiares y a toda la sociedad a atender una muerte desatendida, completando un ritual que ordena, que encuadra, que pacifica.

Se trata de darle atención a lo que no la ha tenido en su momento y recuperar un espacio (la tumba, el nicho) como lugar de la memoria. De hecho, muchos familiares expresan gratitud por recuperar ese espacio, un espacio material para tomar contacto con una presencia que se va revelando inmaterial y que se va transformando e interiorizando con el tiempo, pero que necesita de esa mediación como espacio del amor, del llanto, de la memoria, del homenaje. «Ese lugar para llevar una flor o recordar una fecha», como suelen decir.

Da Silva Catela lo enmarca bien:

Con la falta del cuerpo, provocado por la violencia del Estado con la desaparición, ¿dónde se localiza la muerte? ¿Cómo se transporta la *fuerza emocional* del luto que normalmente se genera delante de la sepultura de un hijo, un padre, un hermano muerto? ¿Qué espacios son recreados para dar cuenta de esa ruptura? ¿Cómo son rearmadas y construidas las clasificaciones sobre la muerte? ¿Cómo es caracterizada y expresada para que esos muertos no se transformen en fantasmas? (40)

Se manifiesta, a la luz de estas reflexiones, una tarea pendiente. ¿Qué haremos con el duelo por las personas desaparecidas? ¿Cómo ayudaremos a los allegados con los rituales inconclusos, en medio de historias mutiladas y preguntas sin respuesta? ¿Dónde pondrá nuestra sociedad argentina a estos muertos? Y en este contexto, una pregunta de especial importancia es: ¿qué rol cumpliremos como Iglesia en estas muertes desatendidas? La investigación que tenemos en nuestras manos da cuenta de la insuficiencia (al menos) de la acción eclesial mientras sucedían estas muertes.

Es verdad que muchos pastores y laicos acompañaron las búsquedas de los familiares y de ello habla Antonio Grande en el primer tomo de esta obra, (41) pero como institución no pudimos o no supimos atender esta catástrofe mientras acontecía. Es imperioso encontrar ahora el modo de atender la memoria de los difuntos y la vida de los dolientes.

Como señala M. I. Castillo Vergara, (42) el duelo será posible o imposible en la medida en que los familiares puedan encontrar los restos o alguna pertenencia del ser querido, se haga un esfuerzo por aproximarse lo más posible a la verdad de los hechos, se escuchen todas las voces, sientan los allegados que de algún modo la sociedad hace justicia o intenta reparación de lo irreparable, se conserva la memoria de lo sucedido.

En el tema de la memoria también es conveniente manejarse con cuidado, dice Castillo Vergara:

La heterogeneidad de significados construidos en torno a las situaciones de violencia son interpretados por los actores involucrados como un importante obstáculo para su resolución, generando un escenario en el cual se confrontan las versiones contrapuestas, buscando cada una constituirse la descripción verdadera de los hechos: construir la memoria social se topó, en el pasado reciente, con este obstáculo de la heterogeneidad de las versiones. (43)

Nuestra memoria tiende a «editar» los recuerdos, de modo tal que el paso de los años va modificando la recuperación de la historia, cuando la narrativa es conflictiva, esto se incrementa. No es necesariamente la deformación de la historia lo que podría retraumatizar a los familiares de los desaparecidos, sino la interpretación o tergiversación interesada de los hechos por parte de personas o grupos para que esos relatos avalen determinados posicionamientos políticos, sociales, etc. Aún más, a veces las interpretaciones se repiten tanto que terminan incorporándose al discurso social como verdades. Los familiares confrontan con sus propios recuerdos y algunos verbalizan las discordancias o consonancias que encuentran cuando sienten que no son escuchados porque en realidad no interesa lo que sucedió. Vuelven a callar y la muerte vuelve a estar desatendida. En aquel momento, incluso, muchos no podían decir que tenían un familiar o amigo desaparecido porque eso los podía incriminar. De eso no se hablaba y el secreto lastimó mucho. Al no hablar hoy, porque no se puede, no se debe, o es inútil y doloroso, vuelven a experimentar la desmentida que sintieron cuando la desaparición acababa de ocurrir. «No está, no es», otra vez ese ser querido no tiene lugar en la realidad, ahora porque fue colocado en un relato, en una narración interesada, donde personas y dolores son funcionales a otros fines.

Buscar con honestidad la verdad, más allá de los límites de las personas y del tiempo, es necesario en la elaboración del duelo de las personas, de las familias, pero también de las comunidades. Es necesaria la creación de una memoria social que sea capaz de articular las diversas versiones del pasado y que valide las experiencias de los dolientes y de las personas y los grupos que sufrieron violencia. Es necesario escuchar los reclamos de estas personas.

Después de los años de dictadura y de la vivencia de tantas situaciones horrorosas, existe la tentación de no escuchar tanto dolor y pena, de «dar vuelta la página» y seguir adelante. Estas memorias desatendidas siguen circulando como fantasmas en las familias y comunidades, que pueden desarrollar síntomas físicos y psicológicos, en particular, dinámicas violentas que se repiten de generación en

generación.

Aquí es como Iglesia donde podemos hacer mucho con nuestra escucha, nuestra atención, acogida y cuidado hacia esas personas y grupos.

Si hubiere hallazgo del cuerpo, pensar rituales de exequias adaptados a esa circunstancia y en tanto el cuerpo no aparezca, idear también una ritualización que permita la elaboración del duelo, en especial para los entornos creyentes a quienes tanto consuela la posibilidad de encomendar los difuntos a Dios.

La reflexión sobre la comunión de los santos, la posibilidad de celebrar la resurrección y la vida que no termina junto a Dios, el cultivo de la esperanza en el reencuentro, el desarrollo de prácticas de espiritualidad que nos permitan tomar conciencia de la unidad que existe entre esta vida y la próxima, pueden ser caminos pastorales de sanación y reparación para nosotros y para las próximas generaciones.

Necesitamos capacitación para acompañar estos procesos personales, comunitarios, sociales, eclesiales.

Esto, obviamente sin abandonar el necesario y continuado proceso de memoria, verdad y justicia que nos permita revisar la historia, que nos permita hacer el duelo como pueblo, como comunidad eclesial.

Encontrar los restos, restituir los nietos si no es a sus abuelas, al menos a algún miembro de la familia, recomponer vínculos sociales rotos, hablar sobre lo sucedido, tratar de encontrar al menos rastros de los hechos, es la manera de reparar en algo lo que en sí mismo es irreparable. Vamos por el primer paso: tratar de encontrar retazos de la verdad y tratar de comprender lo sucedido. De eso se trata esta investigación colectiva.

1 . Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas , Buenos Aires, Eudeba, 1985.

2 . *Antígona* es el título de una tragedia de Sófocles, basada en el mito de Antígona (que es anterior) y representada por primera vez en el año 441 a. C. Cf. Sófocles, Antígona. Traducción, introducción y notas: Leandro Pinkler y Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2005.

3 . La referencia a Antígona es bastante frecuente para hablar de la condición «insepulta» de los desaparecidos. Alguien que saca muchas consecuencias de Antígona como metáfora es M.I. Castillo Vergara, *El (im)posible proceso de duelo. Familiares de detenidos-desaparecidos: violencia política, trauma y memoria* , Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, pp. 135ss.

4 . Así lo presenta Antígona y se defiende frente a Creonte, sabiéndose sentenciada a muerte: «[…] pues que moriría lo sabía bien y ¿cómo no? […] Así que, en lo que a mí me toca, alcanzar tal destino no es dolor, en absoluto; en cambio, si hubiese consentido en dejar insepulto un muerto nacido de mi misma madre, por eso sí que

hubiese sufrido; mas por esto no me duelo». *Antigona* , op cit., líneas 459-460, 464-468, p. 88.

5 . Contemporáneamente, y ya permeados por el cristianismo, al entierro de los creyentes lo llamamos «cristiana sepultura». En realidad, es una costumbre que cristianos y musulmanes toman del judaísmo. Ser sepultados, según Allué, es propio de sociedades «conservadoras». En el medioevo se asociaba la incineración o el fuego con un castigo, con el infierno o con las brujas y se consideraba más piadoso el enterramiento. Hoy ese concepto ha cambiado, por diversos motivos. Cf. Marta Allué, *La ritualización de la pérdida, Anuario de Psicología* , Barcelona, v. 29, nº 4, pp. 67-82, 71.

6 . De la tortura había indicios y, con el tiempo, incluso confesiones. Véase lo que se señala en el tomo 2 de esta obra sobre los cuerpos dinamitados en Pilar. Cf. Guadalupe Morad; Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 275. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

7 . William Cavanaugh, «Los cuerpos de Cristo y el terrorismo de Estado», en este mismo tomo, pp. 135-152. Véase respecto de una reunión de la Comisión de Enlace: «Si bien los militares habían realizado alguna declaración indirecta de lamentarse por lo actuado para la desaparición de personas, observaban que de admitir su muerte enseguida vendrían las demás preguntas: ¿dónde están?, ¿por qué fue?, ¿quién fue?, y a esta última pregunta ellos se niegan rotundamente a contestar. Es decir, no admiten una posibilidad de revisión, como culpables de esas acciones». Luis Liberti, Federico Tavelli, «Videla confiesa los "secretos de Estado" sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el "Diálogo político"», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 477. También nota 162.

8 . «Los obispos preguntaron al presidente Videla por los desaparecidos. Este indicó al respecto que se podría entender que los desaparecidos estaban muertos. Videla trató "de poner una línea divisoria, los que no están en ninguna lista, no están y basta". A esta afirmación, Primatesta, Aramburu y Zazpe, acuciaron: "¿Dónde están sepultados? Si es una fosa común, ¿quién los puso en tal fosa?". Los obispos sabían que el gobierno no podía responder estas preguntas con sinceridad por las consecuencias que un reconocimiento de estas características sobre los desaparecidos traería. Tampoco el gobierno estaba en condiciones de hacer un sinceramiento respecto a quienes operaban "espontáneamente" en este tipo de represión, ya que no eran formalmente sancionados». Juan Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli,

«Lo que escuchen al oído, proclámenlo desde lo alto de las casas», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 314. Ver en esa misma página nota 72.

9 . Conferencia de prensa, respuesta dada por Videla al periodista José I. López, cf. Carlos Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 44. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

10 . Notas de la reunión con la Comisión de Enlace, tomadas por Mons. Carlos Galán, cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La paz es obra de todos», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 368.

11 . Cf. Juan Durán, Luis Liberti, Federico Ripaldi, Federico Tavelli, «El viaje apostólico de Juan Pablo II en medio de la violencia interna y la guerra de Malvinas (1982)», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 615: «Los "desaparecidos" desaparecieron y nadie sabe dónde están. [Calabresi agregó] Por lo tanto no se habla más…». También p. 664: «Lamentablemente no hay ninguna solución práctica, nadie tiene la posibilidad de reunir vivos o muertos a los cuatro o cinco mil desaparecidos…».

12 . Tengo conocimiento de otra tesis sobre el tema, a la que no he tenido acceso: Y. Vecchioli, *«Os Trábalhos peía Memoria». Um Eshoço do Campo dos Direitos Humanos iia Argentina através da Construçdo Social da Categoria de Vítima do Terrorismo do Estado* . Tesis (Maestría del Programa de Pós-Graduaço cm Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, Río de Janeiro, 2000.

13 . Cf. La página web del EAAF, con abundante información sobre su historia, proyectos, etc. https://eaaf.org/, consultado el 13 de julio de 2023.

14 . Cf. Laura Panizo, *Muerte, cuerpo y ritual: la experiencia de algunos familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina* , tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003. http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4110/uba_ffyl_t_2003_809392.pdf?sequence=1&isAllowed=y, consultado el 13 de julio 2023.

15 . Laura Panizo, «Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida», en Cecilia Hidalgo (comp.), *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida* , p. 20.

16 . Este es un tema discutido. Se suele decir que un duelo significativo tiene una duración aproximada de dos años, pero esta apreciación no es unánime. Cf. Elisabeth Kübler-Ross, David Kessler, *Sobre el duelo y el dolor. Cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas* , Barcelona, Luciérnaga, 2006, pp. 162-166. Jorge Tizón,

Pérdida, Pena, Duelo. Vivencias, investigación y asistencia , Barcelona, Herder, 2013, pp. 159-180.

17 . Cf. Philippe Ariès, *La muerte en Occidente* , Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1982. En esta obra podemos ver la evolución que ha tenido la vivencia de la muerte y el morir.

18 . Cf. Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte* , México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

19 . El desarrollo del concepto de liminalidad, límite o borde para los rituales de pasaje en general y para la muerte en particular, se atribuyen a Turner. Cf. Víctor W. Turner, *Simbolismo y ritual* , Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1973.

20 . Cf. Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* , The University of Chicago Press, Londres, 1960, pp. 146ss.

21 . Panizo, *Muerte, cuerpo y ritual* … p. 34.

22 . *Ibid* ., p. 81.

23 . *Ibid* ., p. 95.

24 . Cf. *Ibid* ., p. 99.

25 . Cf. *Ibid* ., p 119.

26 . Podríamos poner muchas citas al respecto. Tomemos lo que señala Elisabeth Kübler-Ross, quien ya habla de este tema en su primer libro, *Sobre la muerte y los moribundos. Alivio del sufrimiento psicológico* , Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2017. La muerte es un tabú al punto que no se la nombra, se la niega a los niños, se la rechaza y evita de todas formas. Ver páginas 12, 30, 191, 200-201.

27 . Cf. Marta Allué, «La ritualización de la pérdida», *Anuario de Psicología* . Barcelona, v. 29, n. 4, p. 67-82, 1998 http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/61501/88348, consultado el 13 de julio de 2023.

28 . La autora adjudica el afrontamiento de este tema en la antropología a una obra que ella considera central y pionera: se trata del libro de Louis-Vincent Thomas, *Antropología de Muerte* , México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Esta obra, ya citada antes, según Allué tiene el mérito de incorporar el dato histórico y sociológico a la antropología, dando cuenta de las diferentes representaciones en torno a la muerte.

29 . Ludmila Da Silva Catela, «Sin cuerpo, sin tumba. Memorias sobre una muerte inconclusa», en *Historia, antropología y fuentes orales* , nº 20, Traumas Del Siglo XX (1998), pp. 87-104.

30 . Los hijos de detenidos desaparecidos organizaron una muestra con objetos, cartas y fotografías pertenecientes a sus padres http://colectivodehijos.blogspot.com/2013/04/presentacion-del-proyecto-tesoros-y-su.html, consultado el 13 de julio de 2023.

31 . El Equipo Argentino de Antropología Forense (ya citado antes

en este trabajo) es una institución de reconocimiento internacional, cuyos servicios son solicitados por diversos países. El equipo busca y recupera restos de desaparecidos y asesinados que fueron enterrados en fosas comunes o tumbas NN. La recuperación de los restos —de los huesos—, en los casos en que se logra su individualización, permite a los deudos culminar el duelo y darles sepultura.

32 . Marta Dillon, *Aparecida* , Buenos Aires, Sudamericana, 2015, p. 33.

33 . Marta Taboada desaparece el 28 de octubre de 1976 y es fusilada el 3 de febrero de 1977.

34 . Hugo Soriani, «Un Padre, retrato de Julio Morresi», https://www.pagina12.com.ar/424349-un-padre, consultado el 13 de julio de 2023.

35 . Carla es hija de Carlos José Crespo, fusilado y desaparecido en el ataque del ERP al Batallón de Arsenales Domingo Viejobueno, de Monte Chingolo, el 23 de diciembre de 1975.

36 . Carla Crespo, «Preferiría no ser obscena, exhibicionista del trauma», https://www.revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=63 , 23 de septiembre de 2015. Consultado el 13 de julio de 2023.

37 . Así lo refiere Marta Dillon en el caso de la polera que llevaba su madre el día del secuestro y con la que es ejecutada. Ella narra la emoción que siente al encontrar esa prenda. Nombra varias veces la ropa de su madre, tanto sus prendas y su modo de vestir previo al secuestro, como la ropa usada en el cautiverio y aquella polera con la que fue asesinada y sepultada y a la que le había cortado las mangas en verano. Cf. Dillon, *Aparecida* , p. 189.

38 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 217-218: «Las dos religiosas francesas desaparecidas el pasado diciembre en Buenos Aires habrían sido asesinadas […] ayer los cuerpos de las dos monjas han sido encontrados en una playa a 450 kilómetros de la capital argentina…» (y nota 95). Para la historia de ambas cf. Josefina Llach, Zulema Ramírez, María Roger, Soledad Urrestarazu, Marcos Vanzini, «Persecusión, martirio y compromiso de la vida consagrada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 597-598.

39 . Cf. Victoria E. Díaz Facio Lince, «Del dolor al duelo. Límites al anhelo frente a la desaparición forzada», *Affectio Societatis* , nº 9, diciembre de 2008, pp. 1-20.

40 . Verónica L. Da Silva Catela, «Imágenes para el duelo: Etnografia sobre el cuidado y las representaciones de la muerte en torno a los desaparecidos en Argentina», *Revista M* , Río de Janeiro, v. 2, nº 3, enero-junio de 2017, pp. 45-64. 49.

41 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el

Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 339-342.

42 . Cf. María I. Castillo Vergara, *El (im)posible proceso de duelo. Familiares de detenidos-desaparecidos: violencia política, trauma y memoria* , Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, p. 178.

43 . *Ibid.* , p. 198.

CAPÍTULO 10

La memoria como cáliz *Martirio y testimonio cristiano en la espiral de violencia*

ENRIQUE C. BIANCHI - LUIS O. LIBERTI SVD

A lo largo del día he estado percibiendo el peligro en que está mi vida… he estado más calmo y tranquilo frente a la posibilidad de la muerte… mi muerte física será como la de Cristo un instrumento misterioso. (1)

La investigación histórica de los tomos precedentes vuelve a poner sobre la mesa —desde una nueva y original perspectiva— el «tenebroso rompecabezas» del que habla Ernesto Sabato en el prólogo del *Nunca más.* (2) Recorrer sus casi dos mil páginas nos sumerge en un ejercicio de dolorosa memoria en el que desfilan ante nuestros ojos diversas perspectivas: la violencia, el fanatismo, el terror, el amor a la patria, la lealtad y la entrega desinteresada. Amor y odio, vividos con pasión y muchas veces misteriosamente imbricados.

Los escritos de este tercer tomo tienen por objeto abrirnos a distintas hermenéuticas que nos ayuden a un discernimiento evangélico sobre esa etapa trágica de nuestra historia. Una de las tantas preguntas que puede hacerse desde la teología es acerca de la presencia del martirio. La Iglesia siempre ha valorado al martirio como el testimonio supremo que puede darse de Cristo y —por tanto — el acontecimiento evangelizador por excelencia. Los mártires son una rica fuente de vida evangélica en el corazón de la Iglesia. San Juan Pablo II afirmaba que «la Iglesia del primer milenio nació de la sangre de los mártires» y que «al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires». (3)

En América Latina, esta Iglesia de mártires a la que se refería el Papa en la preparación del Jubileo del año 2000, se dio en un drama cuyas coordenadas estuvieron marcadas en lo político por la dialéctica marxismo-capitalismo propia de la Guerra Fría (4) y en lo eclesial por la recepción de las enseñanzas del Concilio Vaticano II que impulsaban al compromiso con los que más sufren en la sociedad. En los estudios realizados en esta investigación sobre la Iglesia argentina en la espiral de violencia y el terrorismo de Estado entre 1966 y 1983, hemos constatado que hubo diversas maneras de recepcionar e interpretar el Concilio Vaticano II. (5) Según el reconocido teólogo Lucio Gera, este fue el acontecimiento eclesial más significativo del

siglo pasado. (6) Los tiempos posteriores al Concilio II se convirtieron en «tiempos épicos, fundacionales, en los que la letra del Evangelio tocaba no solo los sentimientos, sino también las conciencias». (7) El Concilio Vaticano II, al retornar a las fuentes fundamentales de la fe cristiana provocó adhesiones y discrepancias en los laicos, la vida consagrada y los ministros ordenados de la Iglesia. De acuerdo co lo que estudiamos en esta investigación no hubo una recepción unívoca en cuanto a las ideas, acciones y pasiones (8) aunque coincidimos con que tuvo una cierta mística (9) que de alguna manera nucleó las diversas interpretaciones.

Por medio de la mística ligada a la fe en Jesús, muchos laicos, consagrados y ministros ordenados redescubrieron su misión cristiana en un servicio evangelizador-liberador a favor de los más pobres (cf. Mt 25, 31-46). «Esta opción por los pobres y la constitución de estos como sujetos y protagonistas de la evangelización fue una de las grandes novedades aportadas por Medellín a la Iglesia universal». (10) Otro aporte surgió del clamor del pueblo pobre que condujo a incorporar el proceso de liberación integral como parte del programa evangelizador de la Iglesia. «Medellín quiso enseñar que cuerpo y alma no se separan, que la liberación temporal y la liberación eterna no se separan». (11) Por eso, «La *liberación integral de toda esclavitud, precisamente por ser integral, integra el mensaje escatológico de la salvación final "en el Reino". La Iglesia debe, por lo tanto, trabajar por la liberación integral del hombre y de la comunidad humana de los pueblos».* (12)

Esta vivencia de la fe, que fue un volver a las fuentes, produjo antagonismos entre los bautizados en la misma fe. Para algunos, asumir el compromiso por los pobres fue dar testimonio de «la generosidad de nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8,9). Sin embargo, hubo también otros cristianos que no veían como evangélicas estas opciones y las juzgaron como deformadas por la ideología marxista. (13) Entre estas antagónicas posiciones, algunos cristianos se ocuparon de resguardar la doctrina y se autoproclamaron guardianes de la fe «ortodoxa» más ligada a lo institucional. (14)

Como lo han señalado colegas de esta investigación:

Reconocemos que en los años que abordamos entre los católicos hubo un fervor, una intensidad de sentimientos que llevo a asumir riesgos ante el peligro de ser perseguidos por vivir compromisos en la opción por los pobres. Era la fe en Jesús y su Evangelio la que llevo a promover su dignificación y también a vivir con y como ellos. Decisiones y formas de vida que fueron interpretadas como marxistas, y por tanto merecedoras de la persecución, la tortura, la muerte. (15)

En el dramático contexto de violencia fratricida que vivía América

Latina a consecuencia de la *Guerra Fría, esta incomprensión de la renovación pastoral derivó en persecución religiosa. A pesar del peligro que esto representaba, fueron muchos los cristianos que mantuvieron su compromiso con la causa de Jesús y los pobres con el martirio como horizonte. El saldo de esa mística martirial es una gran cantidad de mártires y confesores* (16) en la Iglesia argentina. La importancia de discernir la presencia del martirio cristiano en esta dolorosa historia y de cultivar sus memorias, radica en que este es un signo de autenticidad cristiana. Es clave para la Iglesia reconocer a sus mártires. Con todo lo difícil que esto pueda resultar. El martirio es ante todo un don de Dios y la sangre de estos testigos de Cristo siempre ha sido savia nutricia para la Iglesia. El hecho de que algunos cristianos hayan llevado su compromiso con la pastoral conciliar al punto de estar dispuestos a dar la vida habla de lo genuino de esta opción pastoral. En la celebración —en el año 2019— en que fueron reconocidos beatos los mártires riojanos Angelelli, Pedernera, Longueville y Murias, se los presentó como «mártires de los decretos conciliares». (17) La sangre derramada por estos cristianos prueba que en nuestra Iglesia el Concilio Vaticano II fue mucho más que una serie de documentos. Esas vidas entregadas dan testimonio de que la opción de estar del lado de los oprimidos en América Latina es el camino por el que el Espíritu Santo quiere llevar a la Iglesia en esta etapa de la historia.

En este capítulo no pretendemos dar una lista detallada de estos mártires ni presentar sus biografías, cosa por demás de interesante y efectuado por otros autores. (18) Nuestro propósito es —a partir de la lectura de los tomos 1 y 2 de esta obra— presentar las actitudes martiriales de algunos de ellos y ofrecer criterios teológicos para discernir la presencia de martirio cristiano en sus testimonios de vida. También pondremos el foco en aquellos que no llegaron a perder la vida, pero estuvieron dispuestos a darla. Esos casos merecen ser reconocidos como verdaderos confesores cristianos. Nuestro aporte al respecto tendrá el carácter de un ensayo reflexivo teológico, sin la pretensión de ser exhaustivos ni conclusivos. Somos conscientes de las omisiones que notarán quienes esperen la mención de algún mártir en particular. Esto es debido —además de a nuestras limitaciones— a las características de este ensayo y al espacio propuesto en una obra colectiva como esta.

En primer lugar, a partir de la lectura de las investigaciones históricas, ofreceremos una panorámica de cómo se dio el testimonio de sangre de Cristo en esta etapa de la historia (1). Hemos encontrado numerosos testimonios de una *mística martirial* en las opciones pastorales que muchos cristianos llevaron adelante (1.1). También prestaremos atención a aquellos que no les tocó dar la vida, pero

estuvieron dispuestos a hacerlo. Siguiendo la tradición patrística los llamaremos confesores de la fe (1.2). Nos detendremos también en algunas de las situaciones de persecución en las que —como el oro en el crisol— la fe de estos testigos era probada. Nos referimos a las cárceles y torturas (1.3), los catequistas de los barrios populares (1.4) y los familiares de desaparecidos que tuvieron la fuerza para nuclearse en organismos de derechos humanos (1.5). También diremos algo sobre el sufrimiento que representó para los familiares el estigma social del *algo habrán hecho* (1.6).

Luego presentaremos una reflexión sobre la comprensión que la Iglesia tiene del martirio (2). Pondremos el acento en la ampliación del concepto que se dio después del Concilio II —sobre todo en América Latina— abarcando también el testimonio de quienes lucharon por la justicia (2.1). En estos casos, ha sido muy común que estos testigos hayan conjugado su fe con la militancia política (2.2). Además, acá se vivió la triste paradoja de una persecución religiosa en la que tanto los verdugos como las víctimas eran cristianos. Eso merece ser pensado teológicamente (2.3). Un último punto de este apartado lo dedicaremos a los cristianos que murieron, no por llevar adelante las orientaciones conciliares, sino por luchar contra el comunismo, algo a lo que también invitaba la Iglesia desde otros sectores (2.4). Luego de estas consideraciones propondremos algunas reflexiones finales abiertas a ulteriores profundizaciones (3).

1. Mártires y confesores en la Iglesia argentina

La Iglesia argentina también tendrá que fundarse en la sangre de mártires. (19)

En aquella etapa de nuestra historia, cualquier cristiano que se comprometía con los pobres corría el riesgo de ser arrastrado en la espiral de violencia sin importar si su trabajo tenía un tono social, político o religioso. Lamentablemente fueron muchos los que sufrieron persecución, cárcel, torturas y muerte por seguir una pastoral conciliar de cercanía a los pobres. A la luz de la tradición de la Iglesia podemos pensar en ellos como mártires o confesores.

Etimológicamente, mártir significa «testigo» (del latín *martyr,* tomado del griego μαρτυρος). En nuestra fe, Cristo es el mártir por excelencia, el «testigo fiel», (20) digno de fe, que *da fe* del amor de Dios. Él entrega voluntariamente su vida para dar testimonio del amor misericordioso del Padre. Muchos otros en la historia han dado su vida por Jesucristo o por encarnar sus enseñanzas. La Iglesia los considera mártires porque sus muertes están asociadas a la muerte de Cristo. Esa sangre derramada como testimonio, unida a la de Cristo, suscita nuestra fe, hace creíble la Buena Noticia que trajo Jesús y que la Iglesia transmite. Bien lo entendía Tertuliano cuando plasmó la inspiradora sentencia: «Sangre de mártires, semilla de cristianos». (21)

La Iglesia está fundada sobre la sangre de los mártires. Esto vale también para la Iglesia en la Argentina, como les decía proféticamente el padre Rafael Tello a unos dos mil jóvenes reunidos en la Vigilia de Pentecostés de 1976:

Yo creo que también hay otro hecho. No se ve ahora, pero creo que se va a ver, no muy lejos. El Señor, en el Evangelio, les promete a sus discípulos que serán perseguidos, que serán llevados a los tribunales, que serán muertos, para dar testimonio de él. La Iglesia argentina también tendrá que fundarse en la sangre de mártires. Y cuando alguno de los que están acá tenga que dar su sangre por Cristo —y la dará— sepan que fue porque recibió el Espíritu de Dios. (22)

Estas palabras, dichas en una noche lluviosa de junio, muy lejos estaban de ser una arenga política. Eran una motivación a que los jóvenes pidan intensamente el Espíritu Santo para ser testigos de Cristo ante la hora que vivía la patria. Más de uno de los allí presentes terminaron rubricando con su sangre la profecía de Tello. Uno de ellos fue Emilio Barletti, seminarista palotino asesinado en la masacre de San Patricio pocos días después. (23)

A continuación, nos proponemos un breve repaso por las actitudes con las que estos testigos afrontaron la prueba.

1.1. Actitudes martiriales

Decíamos en la introducción que —en aquellos años difíciles— el martirio estaba explícitamente en el horizonte de muchos cristianos que vivían el compromiso social que pedía la Iglesia. Había una mística sacrificial, que llevaba a estar dispuestos a literalmente «dar la vida». La entrega de Cristo inspiraba e invitaba a darlo todo. Su enseñanza de que «no hay amor más grande que dar la vida por los amigos» (Jn 15,13) había calado hondo, sobre todo entre los jóvenes. Eran conscientes de que, al igual que en los tiempos de los primeros cristianos, ser testigos de Jesús incluía el riesgo de una muerte violenta. Es famosa la expresión del padre Mugica con ocasión de la bomba que estalló frente a su domicilio el 2 de julio de 1971: «Nada ni nadie me impedirá servir a Jesucristo y a su Iglesia, luchando junto a los pobres por su liberación. Si el Señor me concede el privilegio, que no merezco, de perder la vida en esta empresa, estoy a su disposición». (24) Esta actitud martirial queda bien graficada en las expresiones de la religiosa francesa Alice Domon a su familia: « Hay una persecución creciente contra todos los que trabajan por los pobres; no sé dónde llegará. No puedo decir que esto me angustie. Estoy tranquila porque estoy convencida de que vale la pena dar la vida, si es necesario, en solidaridad con aquellos que más sufren». (25) Héctor Botán, sacerdote del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), cuenta que nunca se imaginó que iba a vivir hasta los cuarenta años. La magnitud de los hechos con los que había que

comprometerse hacía que el cuidado de la propia vida pase a segundo plano, se trataba de «un holocausto necesario». (26) También en la actuación del obispo Jorge Novak en la defensa de los derechos humanos encontramos su disposición interior al martirio:

La idea de ofrecer mi vida la maduré bastante y me planteaba siempre dos cosas: que no hay que hacer teatro y que Dios toma en serio… La primera vez, recuerdo bien, fue en la primera misa con los familiares de los desaparecidos, junio del 79 en la Catedral: «No tienen que morir las ovejas, sino el pastor tiene que dar la vida por las ovejas; entonces yo ofrezco mi vida para que termine este tema…», me salió del corazón. (27)

El 4 de junio de 1976 fueron secuestrados y desaparecidos los seminaristas asuncionistas Carlos Antonio Di Pietro y Raúl Eduardo Rodríguez. (28) Este último escribía pocos meses antes: «El Señor nos quiere… tan enamorados de Él, que no titubeemos en regar con nuestra propia sangre las semillas del Reino». (29) Podríamos llenar muchas páginas con testimonios de cristianos que estaban dispuestos a rubricar con la propia sangre el seguimiento de Cristo. Cerremos con uno muy valioso, el del palotino Alfredo Kelly, quien tres días antes de ser asesinado describía su *Getsemaní* interior en su diario personal:

He tenido una de las más profundas experiencias en la oración. Durante la mañana me di cuenta de la gravedad de la calumnia que está circulando acerca de mí. A lo largo del día he estado percibiendo el peligro en que está mi vida. Por la noche he orado intensamente, al finalizar no he sabido mucho más. Creo sí que he estado más calmo y tranquilo frente a la posibilidad de la muerte. Lloré mucho, pero lloré suplicando al Señor que la riqueza de su gracia que me ha dado para vivir acompañara a aquellos a quienes he tratado de amar… Y mi muerte física será como la de Cristo un instrumento misterioso, el mismo Espíritu irá a algunos de sus hijos… Me di cuenta entre mis lágrimas de que estoy muy apegado a la vida, que mi vida y mi muerte, su entrega, tiene por designio amoroso de Dios, mucho valor. En resumen: que entrego mi vida, vivo o muerto al Señor, pero que en cuanto pueda tengo que luchar por conservarla… No pertenezco ya a mí mismo porque he descubierto a quien estoy obligado a pertenecer. Gracias, Señor. (30)

1.2. Una incontable nube de confesores (31)

Pero el testimonio de sangre no solo lo dieron quienes perdieron la vida. La tradición de la Iglesia reconoce con el título de *confesores* a aquellos que sufrieron la persecución por sostener sus convicciones de fe pero no llegaron a morir. (32) Al repasar las actitudes de tantos cristianos en estos años de plomo encontramos —junto con los mártires— una incontable nube de confesores. La lógica del terrorismo de Estado consistía en infundir miedo en la sociedad de forma que

paralice toda iniciativa de cambio social. De modo tal que, cada uno que haya sostenido su compromiso con la causa de los pobres ha tenido que vencer el miedo a represalias desproporcionadas. Debemos reconocer que detrás de cada gesto de compromiso social, por mínimo que sea (guardar un libro «sospechoso», ir a una reunión, dar catecismo en una villa, etc.), hubo un acto de valentía que —en el caso de los cristianos— brotaba de la fe cristiana y la testimoniaba. Aun así, la memoria necesita recoger algo del caudal de gracia con que Dios sostuvo esas vidas. Por eso apuntaremos apenas algunas situaciones en las que eran frecuentes estas actitudes. Podemos suponer que en los pocos testimonios que espigamos están representados muchos cristianos con *viacrucis similares.*

1.3. Confesores presos y torturados

La Iglesia cuenta con una verdadera multitud de confesores entre quienes han sufrido la tortura y la cárcel. Los castigos físicos, las vejaciones sexuales, la agresión psicológica, fueron usados sistemáticamente para obtener información y difundir el miedo en la sociedad. Se trataba de destruir la personalidad de la víctima pisoteando su dignidad humana. Patrick Rice, en ese entonces sacerdote irlandés de la Fraternidad Hermanos del Evangelio, sufrió torturas tan crueles que luego afirmó que esto lo hizo entender que «el ser humano tiene una capacidad única para la brutalidad y la maldad». A lo que agrega: «Si bien fue una experiencia atroz, también tengo que confesar que pude descubrir a Dios en medio de todo ese dolor y esa incertidumbre». (33) Para muchos la fe cristiana fue bastión interior desde donde resistir esos embates y luego reconstruirse. Testimonio de esto son los objetos religiosos que improvisaban en las cárceles: «Muchos prisioneros construyeron pequeños crucifijos con lo que tenían disponible… Otro secuestrado en La Perla relata que se confeccionó una cruz con cepillos de dientes». (34)

El sacerdote Alberto Carbone, detenido e injustamente acusado de un atentado en la ciudad de Zárate, escribe desde la cárcel a sus compañeros del MSTM una carta en la que se trasluce su corazón sacerdotal. Luego de una profunda reflexión —a partir de los salmos y la oración del Señor en el huerto de los olivos— sobre la oración del que sufre injustamente, baja a la cruda realidad:

Todo esto nos parece poético o elemento interesante para una reflexión de un grupo cristiano, aun de los que se denominan «comprometidos» (y en realidad lo están), hasta que la realidad nos toca con la mano, desaparece la poesía y el placer de la reflexión, y predomina un sentimiento vital: el miedo. A esa altura del partido lo que se vive es un intercambio de miedo o angustia y confianza. Aquí se entiende, o más bien, se siente con claridad lo que una vez dijo un

fulano al Señor: «Creo Señor, pero tú ayuda mi incredulidad». Se termina por simplificar la oración a una fórmula absolutamente realista: «Vos sabés que no estuve en Zárate». Del resto no se entiende nada. Por cierto que en una situación como esta, a la fe se la toca directamente, casi con las manos. (35)

Algo similar encontramos en la experiencia de los sacerdotes jesuitas Orlando Yorio y Francisco Jalics, que pasaron su secuestro encadenados de pies y manos y con los ojos vendados. (36) Luego contarían que hacían más de cuatro o cinco horas diarias de oración y que ofrecían su dolor por quienes los perseguían y por la Iglesia argentina. (37) El sacerdote Elías Musse, preso entre 1975 y 1982, cuenta —en el testimonio brindado por primera vez para esta obra— que la esencia verdadera del detenido se manifiesta en los traslados y las golpizas donde se vuelve un objeto inanimado, sin voluntad ni dignidad. En una ocasión lo trasladaban encapuchado con otro sacerdote y el vehículo se detuvo en el campo, recuerda: «Creamos actitudes interiores para afrontar lo peor». (38)

Una buena síntesis de la fuerza que significaba la fe en esta prueba de dolor nos la ofrece Adolfo Pérez Esquivel cuando relata la profunda impresión que le causó ver los grafitis de las paredes del calabozo donde estuvo incomunicado un mes en 1977:

Cuando la guardia abrió la puerta del tubo y entró la luz en ese pequeño calabozo, un golpe tremendo, aún perdura, se reveló en mi vida. La fuerza del espíritu, hombres y mujeres que pasaron por situaciones límite plasmando en esos momentos de esperanza, en un segundo, toda la fuerza de la vida y de la fe. Aún puedo verlos en mi mente y mi corazón como si estuviera todavía frente a esos testimonios de vida. Cientos de inscripciones. «En el atardecer de la vida te reclamarán en el Amor». «Padre, perdónalos, no saben lo que hacen»... «Virgencita de Luján, ayúdanos». Una estrella de David también estaba grabada en esa pared... «Dios no mata», escrito con sangre. Una mujer o un hombre, en ese momento límite de la vida y la muerte, en el dolor de la tortura, tuvo ese acto profundo de fe, de amor, al escribir con su propia sangre esas palabras. (39)

1.4. Mártires y confesores catequistas

[...] muchos han sido catequistas o gente vinculada a nuestro medio y no los hemos velado lo suficiente.

Mons. JORGE LOZANO (40)

Como consecuencia de la pastoral que surgía de los planteos conciliares y la enseñanza de Medellín, muchos grupos juveniles se movilizaron hacia las capillas de los barrios buscando concretizar la opción por los pobres que reclamaba la Iglesia. En esos ámbitos se multiplicaron las actividades de educación popular, formación bíblica, catecismo para niños. También se interesaron estos jóvenes en las

iniciativas para cubrir las necesidades básicas como el agua potable u otros servicios. Este compromiso social, que muchas veces conjugaba la militancia apostólica con la política, era visto con desconfianza por las autoridades militares. «Tanto catequistas y centros de catequesis, como grupos juveniles orientados por sacerdotes, religiosos o religiosas aparecían como peligrosos de ser un foco de irradiación marxista». (41) Entre estos jóvenes también contamos una gran cantidad de mártires y confesores.

Uno de los hechos más conocido es el de los catequistas de la villa del Bajo Flores en la ciudad de Buenos Aires. El grupo estaba liderado por Mónica Quinteiro, exreligiosa de la Misericordia que se había ido a vivir a la villa y participaba del movimiento villero peronista. (42) Varios jóvenes la acompañaban en el proyecto evangelizador «Escuelita de Belén»: Mónica Mignone, María Esther Lorusso Lammle, Beatriz Carbonell y su esposo Horacio Pérez Weiss, María Marta Vásquez Ocampo y su esposo César Lugones. Cada uno fue secuestrado el mismo día, 14 de mayo de 1976, en un operativo coordinado. Fueron llevados a la ESMA, de donde nunca volvieron. (43)

Nueve días más tarde unos doscientos hombres fuertemente armados rodearon el lugar donde se estaba celebrando la misa en la villa de Bajo Flores. El relato que hace Rodolfo Ricciardelli, párroco de la parroquia Madre del Pueblo de Bajo Flores, sobre el procedimiento nos ayuda a percibir el riesgo que significaba en esos años acercarse a los pobres: «Se detuvo a los que juzgaron presumiblemente catequistas, cinco realmente catequistas, uno encargado del movimiento juvenil y dos chicas de un colegio secundario que era la segunda vez que iban a las capillas de la villa para comenzar una tarea de apoyo escolar». (44) Ese día se llevaron —además de estos catequistas que fueron liberados a los pocos días— a los sacerdotes Yorio y Jalics que pasaron cinco meses de cautiverio y torturas en la ESMA y en una casa de Don Torcuato. En uno de los interrogatorios escucharon una expresión que explica muchas cosas: «Vos no sos un guerrillero, no estás en la violencia, pero vos no te diste cuenta de que al irte a vivir allí [a la villa] con tu cultura, unís a la gente, unís a los pobres, y unir a los pobres es subversión». (45)

En Córdoba, la parroquia de la villa El Libertador fue allanada once veces entre 1972 y 1975. Allí daba catequesis la maestra Marta Juana González. Su compromiso social, inspirado en su compromiso evangélico, la llevó a militar además en la Juventud Peronista. En agosto de 1975, la detuvieron junto con su esposo Luis «Vitín» Baronetto. (46) Tuvo a su segundo hijo en la cárcel. Fue obligada a parir vendada, atada y esposada a la cama. En octubre de 1976 la matan en un fusilamiento colectivo presentado luego como enfrentamiento. (47)

En la sección histórica de esta obra hemos visto que esto mismo se dio en diversos puntos del país. Allí —además de Buenos Aires— se mencionan desapariciones de catequistas en Gualeguaychú, Rosario, Mendoza, Córdoba, San Luis, La Rioja (48) y Mar del Plata. (49) Seguramente la lista podría completarse con casos de todas las provincias.

1.5. Confesores en la lucha por los derechos humanos

Otro ejemplo de confesión de fe cristiana en el dolor puede verse en la lucha de los familiares de presos políticos y desaparecidos. Desde una situación de enorme angustia, quienes buscaban noticias sobre el paradero de un ser querido eran sometidos a una especie de extorsión moral por la que se les presentaba que guardar silencio era la única posibilidad de recuperar al familiar perdido. Según la expresión de Julio Cortázar en una conferencia en París en 1981, con este procedimiento se lograba «injertar, mediante la más monstruosa de las cirugías, la doble presencia del miedo y de la esperanza en aquellos a quienes les toca vivir la desaparición de seres queridos». (50) Lejos de amilanarse, muchos lograron romper esa telaraña y continuaron las búsquedas agrupándose en organismos de derechos humanos. (51) Allí pudimos apreciar el surgimiento de estos organismos y sus primeras reuniones en parroquias como la de Santa Cruz en el barrio porteño de San Cristóbal. En muchos casos era explícita la raíz cristiana de esta causa. Además, entre sus miembros destacados hubo religiosos, por ejemplo, los sacerdotes Enzo Giustozzi (de Don Orione) y Mario Leonfanti (salesiano) y los obispos Miguel Hesayne, Jorge Novak y Jaime de Nevares. (52) Este último fue miembro de la Conadep, donde también intervinieron el obispo metodista Carlos Gattinoni y el rabino Marshall Meyer.

Entre estos confesores merece destacarse la figura de Emilio Mignone, un hombre de profundo compromiso con la Iglesia, sobre todo en el campo de la educación. En 1976 su hija Mónica fue secuestrada y desaparecida en el marco de la represión a los sacerdotes y catequistas que trabajaban en el Bajo Flores. Desde ese momento su vida fue buscar a su hija a la que nunca pudo recuperar. Desplegó una intensa actividad que lo llevó a ser uno de los dirigentes más importantes en el movimiento de los derechos humanos. En 1976 fue designado vicepresidente de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos. En 1979 fundó —junto con su esposa Chela y otros padres de detenidos desaparecidos— el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). También contribuyó al desarrollo del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y apoyó desde sus comienzos a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Como hombre de Iglesia, fue muy crítico con el rol del episcopado en esos años. En su libro *Iglesia y dictadura* denunció las manipulaciones ideológicas a las

que se sometía el Evangelio para justificar las atrocidades de la dictadura militar. (53) Este libro, editado apenas despuntaba la democracia, ha sido señero en todas las investigaciones posteriores sobre el rol de la Iglesia en esos años. Como afirma Galli: «Fue pionero en analizar los años de plomo y denunciar el comportamiento de miembros de la Iglesia, a la que amó y sirvió toda su vida». (54)

También la lucha de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo fue sostenida desde la fe en muchos de sus miembros. Sus reuniones comenzaron en julio de 1977 en la parroquia Santa Cruz facilitada por el padre pasionista Mateo Perdía. En ellas, junto con los familiares, participaban personas interesadas por la causa de los desaparecidos como la religiosa Alice Domon. Además, se organizaban «misas de desaparecidos» en algunas parroquias. El desplazamiento y la comunicación que requería asistir a estas misas ayudó a formar redes y a institucionalizar la lucha. Como muestra María Soledad Catoggio en su estudio sobre la relación entre las Madres y el cristianismo liberacionista, «las iglesias no solo eran lugares de reunión, sino que las misas y jornadas de oración tenían un sentido profundamente religioso para las Madres. Se trataba de espacios donde se podía dar un sentido trascendente a la experiencia de sufrimiento compartida y, a su vez, encontrar consuelo en la creencia religiosa del "poder de la fe y la oración"». (55) También en más de una ocasión las Madres peregrinaron a Luján. Los archivos dan cuenta de una peregrinación en 1980 en la que rezaron esta plegaria: *Padre nuestro que estás en el cielo/ Mira nuestros rostros bajo el pañuelo blanco/ Y nuestros ojos cegados por el llanto/ Y nuestros corazones lacerados/ Y nuestros pies cansados/ Subiendo paso a paso la árida cuesta del Calvario/ Porque somos madres/ Las Madres de Plaza de Mayo.* (56)

La inspiración cristiana de la lucha por los derechos humanos queda plasmada de un modo icónico en el discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz de Adolfo Pérez Esquivel en 1980. Allí expresaba que «es por esa fe en Cristo y en los hombres que debemos aportar nuestro esfuerzo humilde en la construcción de un mundo más justo y humano» y que la opción por la fuerza evangélica de la no violencia « prioriza un valor esencial y entrañablemente cristiano: *la dignidad del Hombre* , la sagrada trascendente e irrenunciable dignidad del hombre que le viene del hecho primordial de ser hijo de Dios y hermano en Cristo y por lo tanto hermano nuestro». (57) Para cerrar el discurso, Pérez Esquivel recita sentidamente las bienaventuranzas del evangelio de Mateo.

1.6. El martirio del silencio, el olvido y del desprecio social

También es propicio acercarnos a visibilizar algunas de las consecuencias que acarreó para la familia el asesinato de uno de sus miembros. En este tema tan doloroso consideraremos únicamente a la

familia del laico beato mártir Wenceslao Pedernera. Susana Beatriz Pedernera —una de sus hijas— recordó que en la escuela donde concurrían les gritaban «hijos de guerrillero, hijos de comunistas». (58) Luego, cuando preguntaron a su madre el motivo de los dichos, ella les respondió: «No, no digan nada, no contesten nada, ustedes, cállense la boca», y ella nos explicaba que nos gritaban esas cosas «por lo que le pasó al papi», decía ella, en la forma que él ha trabajado a la gente no le gustaba entonces, por eso es que a él le gritaban esas cosas y a ustedes también les gritan eso», es lo que nos decía la mami». (59)

Junto a las imputaciones y endilgados, afrontaron la indiferencia y negación. Susana recuerda que al regresar a la casa de Sañogasta, ni el cura párroco ni el obispo se comunicaron con la familia, (60) e indicó: «Quedamos solas, nadie, nadie se arrimó a nosotras, no digo con interés así, no, no, o sea, de decir: "Bueno, pobre Coca [Marta Ramona Cornejo] quedó sola, vamos a atenderla, vamos a hablarle", la mami no tuvo apoyo de nadie que le diga: "No, mirá, Coca, estás haciendo bien o estás haciendo mal"». (61) Al respecto, Gonzalo Llorente recuerda que la esposa de Wenceslao: «Volvió a Sañogasta y vivió como encerrada porque también le hicieron un vacío muy grande, entonces, toda esa época, quedó en un … faltó recoger todo ese tiempo, ¿no es cierto? Coca en su encierro y la sociedad de Sañogasta negando esto, ocultándolo…». (62)

María Rosa Pedernera, la hija mayor de Wenceslao, relató cómo pudo acercarse a su papá agonizante en el hospital de Chilecito, pues las tres hijas y la esposa fueron «demoradas» en una sala sin contacto con él. Y al contárselo a su madre, le dijo: «Porque la mami decía: "Wence, decime ¡¿quién te hizo esto?! ¡¿Vos viste quién fue?!". No, no… no guarden rencor, no odien, decía él. Les dijo que los perdonaran, que perdonaran». (63) Luego del entierro, la familia se trasladó a Mendoza y posteriormente regresaron a Sañogasta y Susana recuerda: «Nadie nos dijo nada… Yo nunca le pregunté a la mami, me acuerdo, en este lapso del tiempo, por qué le habían hecho eso al papi. Ya un poquito más grande, ya cuando estábamos en la casita [en Sañogasta], ya ella nos contaba todo». (64)

Junto con la familia de Wenceslao, otras muchas sufrieron además de la pérdida injustificada de un ser querido, la pérdida de la fama, bajo el eslogan de la época «por algo habrá sido», la estigmatización social del arrinconamiento o aislamiento, las calumnias. Además del dolor por la pérdida, la invisibilización social. En el libro que referenciamos, en un momento de la entrevista a Coca luego de narrar el momento que hieren de muerte a su marido, los entrevistadores anotan: «(Pausa del relato. Silencio, llanto y tristeza de Coca)». (65)

2. Teología del martirio en el posconcilio

Para reflexionar sobre la presencia de martirio cristiano en

aquellos tiempos violentos de la Argentina debemos presentar someramente cómo se entiende el martirio en la tradición de la Iglesia. Esto es algo que desde los primeros siglos de cristianismo hasta el presente ha tenido distintas acentuaciones. (66) Observamos que el Concilio Vaticano II aportó una visión propia del martirio presentándolo en una perspectiva claramente cristocéntrica. Según afirma R. Fisichella en el *Nuevo Diccionario de Teología Fundamental* , para el Concilio lo normativo es el amor de Cristo, por tanto, el acento no está tanto en la profesión de fe del mártir sino en el amor que está en la base del testimonio. (67) Esto se nota claramente en *Lumen gentium* 42 que aborda explícitamente el tema. Este párrafo cierra el capítulo sobre la vocación a la santidad y comienza presentando la caridad como perfección de la vida cristiana. Luego afirma:

Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por Él y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien: algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a Él en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor, Y, si es don concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle, por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia. (68)

Previo a esta renovación que trajo el Concilio II, en la noción de martirio se insistía en que la muerte debía ser instigada por un rechazo a la fe del mártir, lo que se conocía como *odium fidei* . El límite de esta visión es que podía reducir el campo del martirio si se entendía la fe solo en su dimensión intelectual, de modo que solo se considere mártir a quien muere como fruto de un rechazo explícito de la doctrina cristiana. En este caso, como bien señala J. González Faus, estaríamos ante la paradoja de sostener que «solo un no cristiano podría provocar mártires. Solo un emperador Juliano, o un gobierno ateo. Un cristiano, por cruel que fuese, no podría provocarlos pues, si se confiesa cristiano, no odiará la fe». (69) Como veremos, esto es clave para entender el martirio en América Latina donde por lo general se trató de cristianos martirizados por cristianos.

La constitución dogmática *Lumen gentium* al hablar de martirio no nombra el *odium fidei* ni la profesión de fe, aunque ciertamente los supone, sino que prefiere hablar de martirio como «signo del amor que se abre hasta hacerse total donación de sí». (70) Puede decirse que realiza una interpretación más integral del *odium fidei* entendiéndolo

como un *odium amoris* . Esto es, una aversión criminal hacia las actitudes con las que el mártir testimonia su amor a Cristo. La clave está en el amor por el que da testimonio el mártir. No se miran tanto los motivos del que mata sino los del testigo. (71) Por eso, hoy se entiende más fácilmente que es mártir aquel que no solo profesa la fe frente a sus perseguidores, sino que da testimonio de ella luchando contra la injusticia. (72) «Si se asume este horizonte interpretativo —afirma Fisichella—, resulta claro que el mártir no se limita ya a unos cuantos casos esporádicos, sino que se le puede encontrar en todos aquellos lugares en los que, por amor al Evangelio, se vive coherentemente hasta llegar a dar la vida al lado de los pobres; de los marginados y de los oprimidos, defendiendo sus derechos pisoteados». (73)

Un excelente ejemplo sobre este enriquecimiento en la conciencia de la Iglesia puede verse en la canonización de Maximiliano Kolbe. Este sacerdote franciscano polaco murió en Auschwitz después de haberse ofrecido espontáneamente a reemplazar a uno de los prisioneros elegidos para morir de hambre. Tras sobrevivir dos semanas en la celda del hambre se le quita la vida con una inyección mortal el 14 de agosto de 1941. En 1971 es beatificado por Pablo VI no como mártir sino bajo el título de *confesor* ya que, si bien su muerte fue un acto de caridad sublime al morir por otro, no fue interrogado directamente sobre su fe. Pero en 1982, Juan Pablo II —en contra del juicio de algunos miembros de la curia romana— decide canonizarlo como mártir. En su homilía el día de la canonización no aparece la expresión «mártir de la fe» y está dedicada a mostrar el testimonio de amor que dio el padre Kolbe. De este modo, Kolbe se constituyó en el primer santo que cambió de categoría entre las dos etapas de la misma canonización. (74) En el mismo sentido puede citarse la expresión de Juan Pablo II en Sicilia al referirse a un juez asesinado por la mafia y a otros como él: «Son mártires de la justicia e indirectamente de la fe». (75)

2.1. Reflexión sobre el martirio en América Latina

En América Latina la reflexión teológica sobre el martirio conoció un rico desarrollo. La violencia política que se vivió en la Argentina no fue una excepción en la región. En aquellos años, en toda la geografía latinoamericana fueron apareciendo guerrillas revolucionarias y dictaduras militares que reproducían sangrientamente la dialéctica entre capitalismo y marxismo de la Guerra Fría que llevaban adelante los Estados Unidos y la Unión Soviética. En este escenario, fueron muchos los que murieron luchando desde sus convicciones cristianas por una sociedad donde todos tuvieran un lugar. Especialmente en Centroamérica donde abundó la muerte por persecución: desde el arzobispo Óscar Romero,

acribillado mientras celebraba la misa, el teólogo Ignacio Ellacurría y sus compañeros mártires de la Universidad Católica (de El Salvador), hasta las sangrientas masacres de campesinos, como la de la aldea de El Mozote donde en tres días fueron exterminados 936 campesinos, hombres, mujeres, ancianos y niños (430 menores de trece años), con la sola finalidad de sembrar el terror en el resto de las poblaciones de la zona. (76) Esta dolorosa realidad se impuso a la teología latinoamericana y le dio su *pathos* específico. Los teólogos no cultivaron una teología del martirio por moda o como artículo de importación. Ellos no tuvieron solo conceptos ante sí para reelaborar una noción de martirio: estaban ante la realidad misma del martirio visceralmente palpable en la vida de su pueblo. (77)

No podemos ahora extendernos en el desarrollo tan rico que tuvo la relación entre martirio cristiano y sueño de justicia en una tierra que sufre cinco siglos de injusticia estructural. (78) Digamos solamente que en el documento de Aparecida (2007) la Iglesia capitaliza parte de esta reflexión. En el número 98, si bien no se utiliza la palabra mártir, se habla de los «santos no canonizados» y «testigos de la fe» que fueron perseguidos y murieron por su compromiso con los más pobres, remarcando que se entregaron a Cristo, a la Iglesia y a su pueblo:

Su empeño [de la Iglesia] a favor de los más pobres y su lucha por la dignidad de cada ser humano han ocasionado, en muchos casos, la persecución y aún la muerte de algunos de sus miembros, a los que consideramos testigos de la fe. Queremos recordar el testimonio valiente de nuestros santos y santas, y de quienes, aun sin haber sido canonizados, han vivido con radicalidad el Evangelio y han ofrendado su vida por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo. (79)

El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, en una conferencia dada en 2015 en el Vaticano, sostuvo que el hecho de que Aparecida incluya en la noción de martirio a quienes dieron la vida *por su pueblo representa un verdadero enriquecimiento en la tradición de la Iglesia* :

Ha cambiado el sentido del martirio. Normalmente se es mártir porque se es asesinado «en *odium fidei* », pero este no es el caso de Romero ni de Angelelli, no exactamente, no formalmente. Fueron asesinados por personas que se decían cristianas. En cambio, los mártires latinoamericanos, como decía el documento de Aparecida, fueron asesinados por seguir a Dios, a la Iglesia y al pueblo: por la justicia, por amor hacia el pueblo. Es muy interesante. Es una extensión del significado de martirio. Ofrecieron testimonio de la justicia y de la dignidad humana. No es un nuevo sentido, pero es una adición. (80)

2.2. Martirio por la justicia y compromiso político

En aquellos años —como leemos en los tomos anteriores— la

motivación política se mezclaba muchas veces con la religiosa: «La complejidad de esa época no presentaba límites tan definidos entre el compromiso político y el meramente religioso. Así que muchas de las iniciativas pastorales se "teñían" espontáneamente de militancia partidaria». (81)

La reflexión teológica sobre el testimonio de estos mártires y confesores no puede obviar el hecho de que muchos de ellos militaron en opciones político-partidarias. Junto con eso hay que decir que no fue así en todos los casos. Hubo quienes fueron perseguidos por llevar adelante una pastoral conciliar de compromiso con los pobres que no incluía militancia política. Pensemos en los obispos Angelelli y Ponce de León, los sacerdotes Yorio y Jalics, los y las catequistas, etc. En esos casos es más claro el carácter cristiano de sus testimonios.

Sin embargo, no podemos desconocer la presencia de testimonio cristiano en aquellos que mostraban motivaciones más explícitamente políticas que religiosas. De hecho, la Doctrina Social de la Iglesia considera a la política como herramienta para buscar el bien común de la sociedad y llama a los laicos a comprometerse en ella. (82) El mensaje evangélico tiene una clara dimensión social. Amar al prójimo es ya un hecho político. El llamado de Jesús a vivir como hermanos en una sociedad donde muchos sufren la opresión tiene como consecuencia natural el compromiso por la justicia social y la defensa del oprimido. Sería un reduccionismo desencarnado pretender que un mártir solo haya actuado en el terreno religioso. Expresa una falsa dicotomía la pregunta: ¿murió por la fe o por la política? Hubo motivos políticos ciertamente. Pero esos motivos políticos se unen y cabalgan sobre los motivos de fe.

Para muchos, militar en una opción político-partidaria fue la forma de hacer concreto su compromiso cristiano. Pensemos por ejemplo en Carlos Mugica, asesinado en 1974 al salir de celebrar misa y cuya adhesión en el movimiento peronista es por todos conocida. En estos casos, no hay por qué decir *a priori* que sus opciones partidarias los impugnen para que sus muertes sean interpretadas como un martirio cristiano. Como tampoco hay que sostener lo contrario, que cualquier muerte inspirada por odio político pueda ser considerada por la Iglesia estrictamente como martirio. Para pensar estos casos debemos ir a la enseñanza de *Lumen gentium* , donde se señala que lo que cualifica al martirio es el testimonio de amor. Por eso, aun cuando puedan ser discutibles algunas de sus opciones partidarias, puede decirse que *si el odio que los mató fue incubado por el testimonio de amor de estos militantes, estamos ante un verdadero martirio* . La clave hermenéutica de todo martirio es el amor.

2.3. Cristianos martirizados por cristianos

Hace falta lucidez intelectual y cierto coraje para entender que un

obispo es traidor a la Iglesia, y para obrar sin el respeto que la doctrina enseña para con el sacerdote, cuando este está destruyendo su patria y su fe.

Informe de inteligencia sobre el obispo Ponce de León (83)

Un desafío que se presenta a la hora de pensar el martirio en América Latina en tiempos del terrorismo de Estado es la dolorosa paradoja de que tanto los verdugos como las víctimas eran cristianos. Esto se ve especialmente en la Argentina, donde los integrantes de las Fuerzas Armadas —a cargo del gobierno de facto— o de Seguridad se proclamaban defensores del cristianismo y se sintieron legitimados por la tibia oposición de la mayoría de la Conferencia Episcopal Argentina y el amparo explícito de algunos sectores de la Iglesia. No puede decirse de ellos que *odiaban* la fe cristiana. Por el contrario, muchos asistían frecuentemente a misa y comulgaban «sin escrúpulos». Podemos reconocer que tenían una fe indistinguible de una ideología contrarrevolucionaria. Su visión, escandalizada del diálogo con el mundo y el miedo a la infiltración comunista, les hizo ver al «enemigo interno» en muchos lugares donde lo que hubo fue un testimonio evangélico de compromiso con los que más sufrían.

En el tomo 2 de esta investigación leemos que Carlos Galán, secretario de la CEA e integrante de la Comisión de Enlace con los secretarios militares, afirma en una reunión de la Comisión Permanente de la CEA en 1982 que «al parecer no han faltado capellanes que han dicho a los militares que lo que hacían estaba genéricamente bien». (84) También hemos visto —en el capítulo 8 del tomo 1— que la argumentación religiosa se constituyó en uno de los pilares ideológicos de la lucha contra el marxismo que llevaban adelante los militares. Tanto la prédica de sectores del integrismo católico como la *siembra de ideas* del Vicariato Castrense contribuyeron a crear una atmósfera espiritual en la que se percibía al catolicismo como el único antídoto contra el comunismo. (85) Esto le daba una gravedad especial a todo lo que pudiera representar una desviación de lo que ellos consideraban el verdadero catolicismo. «La idea-fuerza de la infiltración marxista en la Iglesia católica llegó a ser mucho más que una *tesis* y se constituyó en un componente importante del *sentido común* en los ambientes castrenses». (86) Esto hizo que quienes llevaban adelante una pastoral de tono social fueran sospechados y sometidos a la violencia simbólica de quedar etiquetados como pertenecientes al ámbito de un enemigo interno.

Debemos reconocer que la prédica de estos sectores integristas entre los militares contribuyó a la legitimación del terrorismo de Estado, aunque no siempre lo haya apoyado explícitamente. En las circunstancias concretas que se vivían, la insistencia en la denuncia de los peligros del marxismo producía una conmoción tal que no permitía

a los actores concretos detenerse en la filigrana sobre qué era lo lícito en cada situación para oponerse una amenaza tan grave. Aunque los teóricos de la lucha contra el comunismo pensaban en una guerra limpia, sus planteos fueron funcionales a una «guerra sucia». Lo que podían ser fantasmas agitados por libros como *La Iglesia clandestina* se convirtieron para los grupos de tareas en demonios que debían ser exorcizados en salas de tortura. Los planteos abstractos sobre el modo de actuar en una guerra justa contra un enemigo subversivo (87) —como los de A. Ezcurra (88) y M. Castro Castillo— tuvo consecuencias dramáticas en su implementación:

Lo formulado desde una ética abstracta de principios cristianos para la guerra, y concebido como último recurso a fin de restaurar la paz y el orden, termina siendo utilizado como la práctica común amoral y pragmática. Lo juzgado repetidamente como de carácter *excepcional* entre argumentos teóricos de ética-militarista —presente en la formación de los capellanes desde las fuentes arriba mencionadas— es ejercido de manera *irrestricta* y *clandestina* , sin ningún derecho a defensa, ni juicio alguno, más que el de la errática conciencia del grupo de tareas, que no se limitaba a la aberrante práctica de la tortura, sino que además violó, privó de la identidad a los hijos nacidos en cautiverio, asesinó y arrojó los cuerpos desde los aviones al mar. (89)

La percepción de la gravedad que representaba la infiltración marxista en la Iglesia llevó a que en ámbitos castrenses muchos se sintieran llamados a ser el instrumento de purga que la situación requería. (90) De aquí surgió la alienación de creerse con la potestad de decidir en todo tipo de cuestiones eclesiásticas. Vimos en los tomos precedentes los continuos conflictos generados por las prohibiciones de la Biblia Latinoamericana, algunos textos de catecismo y la impugnación de catequistas o sacerdotes por sospechar de su ortodoxia. (91) Muchos militares y agentes de seguridad se sentían los verdaderos representantes de la fe católica y con una autoridad en el discernimiento sobre la doctrina cristiana superior a la de algunos obispos.

Esto puede observarse con claridad en el informe que el obispo Angelelli (92) envía a sus pares Tortolo, Primatesta, Zazpe (93) y al Nuncio Pío Laghi con ocasión de la detención en Mendoza de Esteban Inestal, su vicario general. Allí relata los apremios y las humillaciones que sufrieron el sacerdote y sus acompañantes. Del tenor de los interrogatorios infiere que los militares no consideran a la Iglesia de La Rioja como perteneciente a la Iglesia católica:

Creo que es bueno afinar el oído a la temática de los interrogatorios de los detenidos hechos por miembros del Ejército. Va más allá del obispo de La Rioja. Es muy duro sentirse lacerado en la

raíz misma de la Fe Católica. Que la Iglesia Diocesana no sea reconocida como la católica. (94)

Luego transcribe las duras expresiones con que se referían al sacerdote que por su saña y sarcasmo recuerdan a los interrogatorios de los paganos a los primeros mártires cristianos:

«Qué m… [mierda] van a ser los documentos de Medellín aprobados por el Papa»; «Son documentos comunistas»; «Como no sea cierto que los aprobó el Papa, te vamos a hacer cantar con los métodos que vos sabés»; «Ustedes son corruptores de almas. Los vamos a hacer c… [cagar]»; «Qué es el tercermundismo»; «Juan XXIII trajo la ruina a la Iglesia… y Pablo VI la siguió… ustedes destruyen a la Iglesia de Pío XII»; «La Iglesia de La Rioja no es la Iglesia católica»; «El nuncio es tercermundista, lo mismo que Pablo VI»; «¿Me vas a decir que Angelelli está unido a los obispos argentinos? - ¿Me vas a decir que Angelelli forma parte de la Conferencia Episcopal?». (95)

Puede notarse que estos oficiales se sentían representantes de la verdadera Iglesia y creían que quienes buscaban vivir el Evangelio desde el compromiso social eran expresión de una infiltración comunista que había que extirpar de la Iglesia. A partir de lo relatado por los detenidos —y a la luz de lo que se vivía en la provincia riojana—, Angelelli sacaba como conclusión que los militares se habían arrogado la misión de ser guardianes de la fe y que habían decretado que la Iglesia de La Rioja —guiada por su obispo— se había desviado y ya no era parte de la Iglesia católica:

Se niega la fidelidad a la FE CATÓLICA de una Iglesia local… Hay un intento de dividir y separar; de asumir o, mejor, usurpar una misión que no les compete, a saber, «guardianes de la Fe Católica». Parecería que hubiese miembros de las FF. AA. con vocación de obispos… En mi caso se me cuestiona la misma raíz católica de la Iglesia a la que debo presidir. Se me contrapone y se me considera separado de la comunión con mis hermanos obispos argentinos. (96)

En ese informe también podemos leer un dramático pedido de apoyo a sus hermanos obispos que terminó convirtiéndose en una profética premonición de su martirio:

Es hora que abramos los ojos y no dejemos que generales del ejército usurpen la misión de «velar» por la fe católica. Hoy cae un Vicario General —mañana— muy próxima, caerá un obispo. Por ahí se me cruza por la cabeza el pensamiento que el Señor anda necesitando la cárcel o la vida de algún obispo para despertar y vivir más profundamente nuestra colegialidad episcopal. (97)

Adolfo Tortolo —por entonces presidente de la CEA además de vicario castrense y arzobispo de Paraná— le responde a Angelelli señalando una perspectiva netamente diferenciada:

Con la lealtad y el hondo afecto que siento por mis hermanos obispos, debo confesar que en el análisis de los hechos no llego a las

mismas conclusiones a que llega Vuestra Excelencia. Y por lo mismo creo que es grave imputar a las Fuerzas Armadas un plan —en realidad diabólico— de enfrentar y dividir la Iglesia en la Argentina.

Los incidentes que han padecido dos o tres diócesis —en realidad son cincuenta y cinco circunscripciones eclesiásticas— son lamentables, pero no revelan, a mi humilde parecer, la existencia de tan nefasto plan, ni esos incidentes autorizan a pensarlo.

El Ejército puede cometer errores y sus Jefes no son infalibles. Pero en su mayor parte son hombres de Fe acendrada, y muchos de ellos trabajan decididamente por el Reino de Dios. (98)

Esta pretensión de los militares de estar por encima de los obispos en la custodia de la verdadera fe no era algo que se diese solo en La Rioja. Al parecer, cada obispo que mostraba posturas críticas era *examinado* por los militares sobre la ortodoxia de su fe. De la entrevista con el obispo emérito de Viedma, Miguel E. Hesayne, recogemos:

Ya en la segunda presidencia, me parece que en tiempo de Viola, me llama el entonces coronel Menéndez, no el de Córdoba. Yo había tratado mucho con él porque estudiaba abogacía cuando estaba acá [en Azul] de teniente, el teniente Menéndez. Era bellísima persona. Cuando es el segundo del ministro del Interior, que era me parece Saint Jean, me pide que por favor fuera a su ministerio. Fui. Era simplemente para decirme algo, mucha confidencia, del último cónclave de ellos, inclusive supe que los militares tenían cónclave todas las semanas, y ahí se decía: «Este sí, este no». «Salió su nombre, y yo lo defendí, porque yo lo conozco a usted. Usted tiene sí una inclinación —él dice así— muy marcada por lo social, pero no es marxista. Usted no es marxista». (99)

También las actitudes del obispo de Quilmes Jorge Novak con los familiares de detenidos-desaparecidos fueron cuestionadas durante la 18º reunión de la Comisión de Enlace. En esa oportunidad el brigadier

Lami Dozo preguntó a los eclesiásticos [Laguna, Espósito y Galán] si estaban en conocimiento de «una especie de campaña en pro de los desaparecidos, con frecuentes misas en distintas parroquias con manifestación entonces de los familiares de los desaparecidos y actos menos gratos a la sensibilidad militar» emprendida por el obispo Novak en la diócesis de Quilmes. (100)

En la Asamblea Plenaria de la CEA, en octubre de 1982, el obispo de Roque Sáenz Peña, Ítalo Di Stefano, recordando el convenio entre la Santa Sede y el Estado Nacional, indicó «la vigilancia que se ejerce sobre la Iglesia, puesta de manifiesto en el fichaje sobre obispos, (101) sacerdotes, etc., en investigaciones a nivel subalterno que se van buscando pareceres sobre cada uno de los que componen el clero en los diversos niveles». (102)

En el caso del obispo de San Nicolás, Carlos H. Ponce de León († 1977), en el marco de los juicios de lesa humanidad se ha encontrado un informe de inteligencia militar sobre sus actividades que muestra que no solo había sido examinado sino también condenado como *traidor a la Iglesia* (sic). A los pocos meses de este lapidario informe, que el coronel Fernando Saint Amant elevó al general Suárez Mason, el obispo muere en un dudoso siniestro vial. Recientemente, en febrero de 2023, la justicia anuló la sentencia de 1978 que declaraba accidental su muerte y comenzó un juicio por asesinato. (103) El informe plantea que el marxismo es el verdadero enemigo de la patria y que no tiene mejor camino para destruirla que infiltrarse en la Iglesia:

Este informe se ha preparado en función de la prioridad fundamental que tiene nuestra Institución en este momento histórico: la guerra contra la subversión… El enemigo no es un grupo minoritario de jóvenes guerrilleros, hoy en triste y escandalosa retirada, sino EL MARXISMO… El marxismo se vale indistintamente de la pornografía, del liberalismo, del capitalismo, de los medios de comunicación, del freudismo, de los partidos políticos, de la pobreza, de la explotación de las injusticias, de la Unesco, de la declaración de los derechos humanos, etc. Con respecto a la Iglesia católica, es sabida la consigna de Lenin: aplastarla, como al enemigo principal. Pero como el enfrentamiento abierto y desembozado le ha resultado en muchos países perjudicial, el marxismo (y la llamada «subversión») acude a la infiltración, implícita o explícita, solapada o manifiesta, a través de un amplio abanico de actividades, de grupos, de doctrinas. Es por eso que se hace necesario un informe, en lo posible integral de la situación en la Iglesia de San Nicolás. (104)

Según el responsable militar de la zona norte de la provincia de Buenos Aires —región sensible por la gran presencia obrera—, las autoridades nacionales no están «suficientemente avisadas de lo que es la subversión de valores operada en la Iglesia, en particular, en San Nicolás». (105) A esta Iglesia diocesana, el accionar de su obispo la convirtió en «una resultante de fuerzas enroladas sustancialmente en las filas del enemigo». (106) Más allá de la fuerza condenatoria de estas palabras contra un obispo concreto que terminó muriendo sospechosamente, este informe resulta valioso para percibir la fe desquiciada de estos militares. Esto es patente cuando se dedica a reflexionar teóricamente sobre la figura del obispo:

Según la Doctrina Católica, el Obispo es el sucesor directo de los Apóstoles; la unión de la Iglesia se hace mediante la unión con el Obispo y fuera de la Iglesia «no hay salvación». De modo que los católicos de convicción, sacerdotes o no, al cuestionarse la actuación del Obispo, de los sacerdotes o del Papa, piensan que ponen en juego

su salvación eterna. Hace falta lucidez intelectual y cierto coraje para entender que un Obispo es traidor a la Iglesia, y para obrar sin el respeto que la doctrina enseña para con el sacerdote, cuando este está destruyendo su patria y su fe. (107)

Por lo que nos muestra la historia, no fueron pocos los militares que en la Argentina —y el resto de América Latina— se creyeron con la «lucidez intelectual» para obrar «sin el respeto que la doctrina enseña para con el sacerdote». Se sentían custodios de la verdadera fe e identificaban naturalmente lo que consideraban *herejía* con la subversión que ponía en riesgo la *seguridad nacional* . (108)

Como hemos afirmado al presentar la profundización que se dio en el posconcilio de la comprensión teológica del martirio, en estos casos puede decirse que hay un *odio a la fe* , pero no a la fe comprendida doctrinalmente sino a *la fe vivida* por estos testigos. La pastoral conciliar invitaba a testimoniar la fe en la cercanía a los más pobres y en el compromiso con sus causas. Pero hubo otros cristianos, cuyo modo de entender la fe presentaba sesgos que la deformaban, que creyeron que esta deriva social era una amenaza al verdadero cristianismo y se sentían llamados a corregirla con medios tan atrozmente antievangélicos como secuestros, torturas y desapariciones.

2.4. Testigos de la defensa del cristianismo frente al comunismo

Hasta el momento se han consignado los testimonios de quienes sufrieron la persecución por encarnar la pastoral conciliar acercándose al mundo de los pobres y luchando por la justicia social. Sin embargo, en el baño de sangre que se vivió en esos años hubo otros que murieron también por su compromiso cristiano, pero de otro signo. Nos referimos a laicos —muchos de ellos militares— que creían firmemente que debían combatir el peligro de la infiltración marxista en la Iglesia y la sociedad y murieron en esa lucha. Si bien es cierto que la prédica de los peligros del comunismo fue parte del dispositivo ideológico que justificó las aberraciones del terrorismo de Estado, no podemos estigmatizar en bloque a la gran cantidad de cristianos que vieron en el marxismo una amenaza a la fe. No todos querían dar ese combate desde la violencia. Incluso debemos reconocer que algunos afrontaron la muerte violenta con el temple del martirio cristiano.

Un caso digno de mención es el del coronel Argentino del Valle Larrabure. Además de militar era ingeniero químico especialista en explosivos. Lo secuestraron el 10 de agosto de 1974 en el copamiento de la fábrica de explosivos de Villa María, Córdoba. En ese momento tenía cuarenta y tres años, estaba casado y era padre de tres hijos. Lo mantuvieron cautivo poco más de un año en una de las llamadas *cárceles del pueblo* en la ciudad de Rosario. Rechazó la posibilidad de quedar en libertad a cambio de colaborar con la fabricación de

explosivos. Durante el período en el que estuvo detenido, pudo enviar a su familia siete cartas, que a su vez ellos respondían por medio de solicitadas en distintos diarios. En ellas se destaca su exhortación a no odiar: «Aun suceda lo peor, no deben odiar a nadie y devolver la bofetada poniendo la otra mejilla». (109) El obispado castrense en la Argentina ha iniciado el proceso de beatificación-canonización de Larrabure en mayo de 2022. (110)

3. Senderos abiertos

Recordar siempre a los mártires puede ser triste; pero olvidarlos es una manera disimulada de pactar con el mundo que los produce. (111)

Luego de la reflexión teológica sobre el tema que nos propusimos abordar y en el tono de aportar y abrir a ulteriores profundizaciones, podemos expresar que los mártires y los confesores no protegieron sus vidas sino su germen, es decir, su convicción religiosa, en fidelidad a Dios y a sus hermanos. (112) Y esta fuente la defendieron muriendo o sufriendo en su cuerpo huellas indelebles. Cada uno de los que hemos nombrado y la nube incontable que no visibilizamos plantea una pregunta radical: ¿cuál es el sentido último de la vida sacrificada por algo que se considera de más valor que la vida? La resurrección del mártir Jesucristo tiene, entre otras significaciones teológicas, la de perder la vida para recuperarla en toda su plenitud (cf. Jn 12,24). A los mártires y a los confesores reseñados, junto con muchos otros, les está reservada la participación en la plenitud de sentido, es decir, la entronización en el reino de la vida eterna (cf. Ap 7,14-17).

El martirio y/o la confesión de la fe es una expresión de la honestidad y coherencia que lleva a privilegiar y a anteponer la verdad divina sobre las propias opciones personales de vida. En efecto, el mártir/confesor indica no solamente que cada uno puede conocer integralmente la verdad sobre su propia vida, sino más aún, que él puede dar su misma vida o sus sufrimientos para convencer sobre la verdad que guía sus convicciones y sus opciones.

En el contexto histórico secular y eclesial en el cual los mártires/confesores desplegaron sus vidas y servicios, fueron «adelantados» y «conflictivos». Y en muchas oportunidades «memorias incómodas». Unos y otros anticiparon con su entrega la salvación que todavía anhelamos, «porque solamente en esperanza estamos salvados. Ahora bien, cuando se ve lo que se espera, ya no se espera más» (Rom 8,24). Para el cardenal Pironio, la esperanza es «seguridad, confianza, ánimo, coraje, optimismo. Supone fe en la Resurrección del Señor, en su vida en medio de nosotros. Exige creer que "para Dios nada es imposible" (Lc 1,37)». (113) Los testigos/confesores al solidarizarse con la esperanza de lo nuevo, asumieron definitivamente lo «justo», «vendrán los cielos nuevos y la tierra nueva, donde habitará la justicia» (1 Pe 3,13). La esperanza testimoniada por los mártires/confesores afirma

que vivieron en el tiempo, abiertos a la vida eterna y comprometidos en la construcción de la historia. (114) Para San Agustín, «cuando los santos mártires sufren aquí males, ponen su esperanza en el Señor. En efecto, están salvados en esperanza: se encaminan hacia lo prometido, pero aún no lo poseen». (115)

El 4 de agosto de 1990, el obispo de Quilmes, Jorge Novak svd, con motivo del 14º aniversario de la muerte de Mons. Enrique Angelelli, publicó una carta pastoral. Por medio de ella invitaba a respetar la memoria del obispo de La Rioja, que fue perseguido en vida y «continuó siendo después de su muerte víctima de maledicencias, de sentencias injustas y de una conjuración del silencio». (116) Además, urgía a «dejar esclarecida su personalidad, rehabilitar su recuerdo, valorar su ministerio», ya que como había sucedido en vida de Angelelli, «después de su muerte algunos círculos de intereses mezquinos quieren frenar el Concilio Vaticano II y neutralizar los acontecimientos salvíficos de Medellín 68 y de San Miguel 69. A los que se agregó, entretanto, el de Puebla». (117) Lo expresado sobre el mártir Angelelli puede ser homologado para otros que dieron testimonio con sus vidas de fidelidad a Jesús y a sus predilectos: los más pobres.

En la reflexión de la historia, no podemos soslayar la ardua tarea de la reconstrucción de las «memorias incómodas», hemos intentado una visibilización que, aunque acotada, pretende iluminar un sendero aún por construir. Podríamos dejarlas dormidas con el riesgo de empobrecer nuestra humanidad, muy lejos de la mirada inocente y transparente de una niña o un niño, que habitualmente interroga sobre lo desconocido.

La Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, señala que la «inculturación del Evangelio tiene en muchas comunidades del continente un acento marcadamente social y de firme defensa de los derechos humanos. Los laicos y las laicas mártires deben ser reconocidos e incorporados como parte esencial de la historia de la Iglesia latinoamericana». (118)

Reconocer a nuestros mártires nos compromete con la tarea de desarmar la trama que silenció sus testimonios cristianos. Los frutos que hoy podemos obtener de sus vidas entregadas son parte de una larga cadena que tiene su inicio en el dolor de sus familiares y el trabajo de los organismos de derechos humanos quienes, desde el mismo ojo de la tormenta, sembraron las primeras semillas de la memoria. Con aguda e inquisidora reflexión, Emilio Mignone identificó una persecución explícita que provocó mártires y silencio del cuerpo episcopal de esos años al respecto:

La magnitud y la ferocidad de esa persecución son sorprendentes [...] La Iglesia argentina cuenta con centenares de auténticos mártires,

que sufrieron y murieron por la fidelidad a los principios evangélicos, en medio de la indiferencia o la complicidad de sus obispos. ¡Qué dirá la historia de estos pastores que entregaron sus ovejas al enemigo sin defenderlas ni rescatarlas! (119)

Los mártires dieron un testimonio de Dios tan potente que —como el de Cristo— fue silenciado con la muerte. Pero Cristo, que venció la muerte en su resurrección, hace que esa sangre siga hablando. Hoy es el tiempo de la memoria, que está llamada a desatar las redes del silencio. La memoria es el cáliz que recoge la sangre de los mártires para regar con ella la vida de la Iglesia. Esos testimonios son semilla fecunda que promete cosecha abundante. No cultivar estas memorias es prolongar el silencio de los tiempos oscuros y despreciar el enorme caudal de gracia que Dios nos ofrece en sus mártires.

1 . Del diario de Alfredo Kelly, tres días antes de la masacre de los palotinos. Josefina Llach, Zulema Ramírez, María Roger, Soledad Urrestarazu, Marcos Vanzini, «Dimensiones, tensiones institucionales, espacios y publicaciones en la vida consagrada», en C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en Argentina 1966-1983* , Tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 642. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

2 . Cf. Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas , Buenos Aires, Eudeba, 1984, Prólogo.

3 . Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente* , nº 37, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html, consultado el 12 de noviembre de 2022.

4 . Cf. Ricardo Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193 y ss.

5 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 302 y ss.

6 . Cf. Lucio Gera, «Concilio Ecuménico Vaticano II», *Proyecto* nº 36, 2000, pp. 303-317.

7 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 643.

8 . Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 421 y ss.

9 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., pp. 634 y ss.

10 . Álvaro Cadavid, «Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano», *Medellín* , nº 19, 1993, pp. 173-196. 183. Cf. Grande, op. cit., pp. 292 y ss.

11 . José Comblin, «Vinti Anos Depois», *Revista Eclesiástica Brasileira* , nº 48, 1988, pp. 806-829.

12 . Ignacio Palacios Videla, «El aporte original de América Latina al posconcilio», *Criterio* , nº 1957/8, 1988, pp. 719-734.722. Los destacados pertenecen al original.

13 . Cf. Carlos M. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 119-128.

14 . Cf. Grande, op. cit., p. 311.

15 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit, p. 643.

16 . La denominación «confesor» en este ensayo de reflexión teológica la consideraremos según la antigua tradición que la comunidad eclesial estableció en los primeros siglos y refiere a «la distinción que luego se impondrá, entre mártir y confesor (homologetes). Ambos van en la misma línea, pues en ambos casos se trata de testimoniar… La distinción tardó algo en imponerse… pero se mantiene en la Iglesia una veneración especial por los "confesores"», José I. González Faus, «El mártir es testigo del amor», *Revista Latinoamericana de Teología* nº 55, 2002, pp. 33-46.35. Cf. Theofried Baumeister, «Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo», *Concilium* , nº 183, 1983, pp. 312-320.

17 . «Ellos fueron testigos fieles del Evangelio y se mantuvieron firmes en su amor a Cristo y a su Iglesia a costa de sufrimientos y del sacrificio extremo de la vida. Fueron asesinados en 1976 [mil novecientos setenta y seis], durante el período de la dictadura militar, marcado por un clima político y social incandescente, que también tenía claros rasgos de persecución religiosa. El régimen dictatorial, vigente desde hacía pocos meses en Argentina, consideraba sospechosa cualquier forma de defensa de la justicia social. Los cuatro beatos desarrollaban una acción pastoral abierta a los nuevos desafíos pastorales; atenta a la promoción de los estratos más débiles, a la defensa de su dignidad y a la formación de las conciencias, en el marco de la Doctrina Social de la Iglesia. Todo esto, para intentar ofrecer soluciones a los múltiples problemas sociales. Se trataba de una obra de formación en la fe, de un fuerte compromiso religioso y social, anclado en el Evangelio, en favor de los más pobres y explotados, y realizado a la luz de la novedad del Concilio Ecuménico Vaticano II, en el fuerte deseo de implementar las enseñanzas conciliares. Podríamos definirlos, en cierto sentido, como "mártires de los decretos conciliares"». Beatificación de los mártires de La Rioja: asesinados por su diligente actividad de promoción de la justicia cristiana, La Rioja, 27 de abril de 2019, https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/04/27/beat.ht ml

18 . Entre otros: Emilio Mignone, Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar , Buenos Aires,

Colihue, 2006; María Berta Arroyo, Profetas para un mundo nuevo: memoria de martirio en América Latina , México, Centro Antonio de Montesinos, 1996; Pedro Siwak, Víctimas y Mártires de la década del setenta en la Argentina , Buenos Aires, Guadalupe, 2000; Patricio Rice y Luis Torres (comp.), En medio de la tempestad , Montevideo, Doble Clic, 2007; María S. Catoggio, Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura , Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, y Marco Gallo, En el ojo de la tormenta. Mártires en la Argentina de los setenta , Buenos Aires, San Pablo, 2020.

19 . Rafael Tello, *El «Viejo» Tello les habla a los jóvenes* , Buenos Aires, Ágape Libros -Fundación Saracho, 2020, p. 25.

20 . Apocalipsis 1,5: ὁ μάρτυς, ὁ πιστός (el testigo, el digno de fe).

21 . Tertuliano, *El Apologético* 50, 13, https://www.tertullian.org/articles/manero/manero2_apologeticum.htm, consultado el 1º de febrero de 2023.

22 . Tello, op. cit, p. 25.

23 . Cf. Oscar Campana, «"Sangre de mártires" en palabras de Rafael Tello», *Vida Pastoral* , nº 252, 2005, pp. 9-13.

24 . Galli, op. cit., p. 127.

25 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 643.

26 . Cf. José P. Martín, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino: 36 entrevistas entre 1988 y 1992* , Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, p. 165.

27 . Luis Liberti, Federico Ripaldi, «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 890.

28 . Ese mismo día corrió la misma suerte Juan Isla Casares, que había sido seminarista asuncionista hasta 1975. Cf. Josefina Llach, Zulema Ramírez, María Roger, Soledad Urrestarazu, Marcos Vanzini, «Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 594-595.

29 . Roberto Favre, «Los mártires asuncionistas Carlos Antonio Di Pietro y Raúl Eduardo Rodríguez», *Vida Pastoral* , nº 351, 2016, pp. 33-36, 35.

30 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 642.

31 . Cf. Carta a los Hebreos 12, p. 1.

32 . Cf. Cita a pie de página nº 17.

33 . Rice y Torres (comp.), *En medio de la tempestad* , p. 137.

34 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 641.

35 . «Desde la cárcel, escribe Carbone», *Enlace* , nº 21, 1972, pp. 22-23.

36 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 625.

37 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p.

642.

38 . Cf. «Cada traslado era una experiencia límite para el ser humano», testimonio de Elías Musse, sacerdote detenido entre 1975 y 1982, en este volumen, p. 457ss.

39 . Adolfo Pérez Esquivel, «Causa Unidad 9 - La Plata», en Diego Sánchez, *Nunca más solos. Sanar la lesa humanidad. Al encuentro del primer cristianismo desde las víctimas del terrorismo de Estado* , San José de Costa Rica, Editorial DEI, 2017, p. 207. Cf. Eloy Mealla, Carolina Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 417 y Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 641.

40 . «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de violencia como seminaristas o sacerdotes», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 811.

41 . Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, p. 499.

42 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 596.

43 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, op. cit., p. 402 y Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 596.

44 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 618.

45 . *Ibid* .

46 . Cf. «Tiempo de hablar, tiempo de callar», testimonio de Luis Miguel Baronetto, detenido a disposición del PEN, en la presente obra, p. 467ss.

47 . Mealla, Bacher Martínez, op. cit., p. 404; cf. Ivana Fantin, Katy García, *La lucha, la tiza, el sueño. Marta Juana González* , Córdoba, Unión Obrera Gráfica Cordobesa, 2016; Pedro Gaetán, «Mártires de Córdoba», Revista *Tiempo Latinoamericano* , nº 68, 2001, pp. 20-23, donde enumera a laicos que en su mayoría estaban comprometidos con la promoción humana impulsada en las comunidades eclesiales: Marta Luque, José Ruggero, Héctor Oberlín, Ángel Baudracco, Osvaldo Raúl Ravasi, Roberto Yornet, Humberto Miguel Cafani, Mirta Ricciardi de Cafani, Raúl Carlos Brogin, Jorge Pedro Ontivero, Julio César Ramírez, Miguel Ángel Mossé, Marta González de Baronetto, Cristina Galíndez, Jorge Rossi y Jorge Luis Piotti.

48 . Cf. Ricardo Mercado Luna, *Enrique Angelelli, obispo de La Rioja. Aportes para una historia de fe, compromiso y martirio* , La Rioja, Canguro, 1996. En particular, el Apéndice: «Los Derechos Humanos en el marco de la diócesis riojana (del informe de la Comisión Provincial de Derechos Humanos)», pp. 79-95.

49 . Mealla, Bacher Martínez, op. cit., pp. 403 y 405.

50 . Julio Cortázar, «Negación del olvido», *Araucaria de Chile* , nº 14, 1981, pp. 21-23.

51 . Cf. Luis Liberti, Federico Ripaldi, op. cit., pp. 863 y ss.

52 . Los nombres de muchos protagonistas de esta causa pueden leerse en el texto de Enrique Pochat, «Mi participación en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos», en *ibid* ., pp. 902-910.

53 . Cf. Mignone, *Iglesia y dictadura* .

54 . Galli, op. cit., p. 130. Cf. Mario del Carril, *La vida de Emilio Mignone. Justicia, catolicismo y derechos humanos* , Buenos Aires, Emecé, 2011, pp. 229-258, 298-312.

55 . María S. Catoggio, «Las redes de Madres de Plaza de Mayo con el cristianismo liberacionista: articulaciones locales, afectos y alcances», *Cuadernos del Sur - Historia* , nº 48, 2019, pp. 23-48.

56 . Cf. *Ibid* ., p. 34.

57 . Adoldo Pérez Esquivel, discurso en Oslo al recibir el Premio Nobel de la Paz, https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1980/esquivel/26127-adolfo-perez-esquivel-acceptance-speech-1980/. El video está disponible en https://www.youtube.com/watch?v=ACXddUlXzys, consultado el 24 de marzo de 2023.

58 . Gabriela Peña, *El santo «de la puerta de al lado». Wenceslao Pedernera* , Córdoba, Pieco Libros, 2022, p. 103.

59 . *Ibid* ., p. 140.

60 . *Ibid* ., p. 107.

61 . *Ibid* ., p. 141.

62 . *Ibid* ., p. 182. Cf. Carlos Mecca, «Wenceslao Pedernera un mártir de tierra adentro», *El Independiente* , La Rioja, 26 de julio de 1987, p. 10.

63 . *Ibid* ., p. 138.

64 . *Ibid* ., p. 140.

65 . *Ibid* ., p. 128.

66 . No nos proponemos ofrecer una panorámica integral, para ello (entre otros) sugerimos: Luis O. Liberti svd, *Palabras de tierra adentro* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2019; Pablo Pastrone, *Pascua en La Rioja. Pastor con el Pueblo y desde el Pueblo* , Buenos Aires, Docencia, 2015; Enrique C. Bianchi, «Apuntes para una recepción eclesial de los martirios de Romero y Angelelli», *Teología* , nº 126, 2018, pp. 163-179.

67 . Cf. Rino Fisichella, «Martirio», en René Latourelle y Rino Fisichella (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental* , Madrid, Paulinas, 1993, pp. 858-871, 867.

68 . Lumen gentium 42. Cf. también Lumen gentium 50; Gaudium et spes 20; Ad gentes 24; Dignitatis humanae 11.14.

69 . González Faus, «El mártir es testigo del amor», p. 41.

70 . Fisichella, «Martirio», p. 867.

71 . En esta línea, una afirmación repetida en los sermones de San Agustín es que «al mártir no lo hace la pena sino la causa», cf. Miguel Fuertes Lanero y otros, *Obras completas de San Agustín XXV Sermones 273-338 sobre los mártires* , Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 111, 461, 649, 657-672, 688, 704, 732.

72 . Esto ya podía encontrarse en la doctrina clásica cuando Santo Tomás se pregunta «si solo la fe es causa del martirio» (Suma Teológica II-II, q.124, a. 5). Allí explica que, «a la verdad de la fe pertenece no solo la creencia del corazón, sino también la confesión externa, la cual se manifiesta no solo con palabras por las que se confiesa la fe, sino también con obras por las que se demuestra la posesión de esa fe». Ilustra la afirmación con el ejemplo de Juan el Bautista, quien es considerado mártir y no murió por defender la fe sino por reprender un adulterio. A lo que agrega que la muerte por «cualquier bien humano puede ser causa de martirio en cuanto referido a Dios» y que «el bien de la república es el principal entre los bienes humanos». Es claro que la justicia es un valor que contribuye al «bien de la república». Santo Tomás de Aquino más explícitamente lo señala en el comentario a la Carta a los Romanos cuando afirma: «Padece por Cristo no solo el que padece por la fe de Cristo, sino por cualquier obra de justicia, por amor de Cristo» (Epist. ad Rom. 8,7).

73 . Fisichella, «Martirio», p. 868.

74 . Cf. André Frossard, *No olvidéis el amor: La pasión de Maximiliano Kolbe* , Madrid, Palabra, 2005 5 , p. 22.

75 . Cf. Salvador Pié i Ninot, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza* (1Pe 3, 15), Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006 6 , p. 634.

76 . Cf. Jon Sobrino, «El pueblo crucificado: ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote», *Revista latinoamericana de teología* , nº 85, 2012, pp. 57-82.

77 . Cf. Jon Sobrino, «De una teología solo de la liberación a una teología del martirio», *Revista Latinoamericana de Teología* , nº 28, 1993, pp. 27-48.

78 . Cf. Bianchi, «Apuntes para una recepción eclesial de los martirios de Romero y Angelelli», 169-172.

79 . Documento de *Aparecida* , nº 98, https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

80 . Gutiérrez presenta la asamblea de Cáritas: la Iglesia es amiga de los pobres, https://www.lastampa.it/vatican-insider/es/2015/05/12/news/gutierrez-presenta-la-asamblea-de-caritas-la-iglesia-es-amiga-de-los-pobres-1.35260956/, consultado el 8 de enero de 2023.

81 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., p. 590.

82 . Cf. Por ejemplo, Juan Pablo II: «Los fieles laicos de ningún

modo pueden abdicar de la participación en la “política”; es decir, en la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común… la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifica lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública» (*Christifideles laici* 42).

83 . Coronel Fernando Saint Amant, informe de Inteligencia del Ejército Argentino —confidencial—, sobre el colegio salesiano, los sacerdotes y la pastoral emprendida por el obispo Horacio Ponce de León en la diócesis San Nicolás (16 de diciembre de 1976). Archivo personal del Pbro. José Karaman († 11-06-2012), 9.

84 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «El servicio del equipo episcopal de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo de la reconciliación», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 681. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

85 . Cf. *Ibid* , p. 485.

86 . *Ibid* , p. 483.

87 . «La doctrina de la guerra justa contra el enemigo subversivo será parte del acervo teológico ofrecido por el Vicariato Castrense, que toma especial auge a partir de la asunción de Adolfo Tortolo en el Vicariato, el 7 de julio de 1975. Fuentes documentales constatan la presencia de todo un corpus de formulaciones morales para la lucha antisubversiva». *Ibid* , p. 489.

88 . Cf. Alberto L. Ezcurra, *Moral cristiana y guerra antisubversiva. Enseñanzas de un capellán castrense* , Buenos Aires, Editorial Santiago Apóstol, 2007.

89 . Forcat, Giudice, op. cit., p. 491.

90 . «El Proceso emprendió una guerra santa y purificadora comprendiéndose como el instrumento de la purga. El 15 de septiembre de 1976 la Comisión Ejecutiva del Episcopado le manifestó su preocupación a la Junta Militar porque autoridades civiles y militares habían perdido la capacidad de discernir y sospechaban de personas e instituciones de la Iglesia, lo que “lleva en algunos casos a la intención proclamada de querer ‘purificar a la Iglesia’, ayudarla a ‘restaurar su disciplina’”», Galli, op. cit., p. 129.

91 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, op. cit., pp. 692-694; Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres. Tomo 1* , pp. 840-846.

92 . Cf. Morad, *idem* , pp. 838ss.

93 . Carta del obispo Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, al

arzobispo Vicente Zazpe, vicepresidente segundo de la CEA, La Rioja, 25 de febrero de 1976, SdS, 65 Flanba c71, 547-1029 (794-795). Disponemos de una copia de esta carta y la respuesta de Tortolo a la misma.

94 . *Ibid* .

95 . *Ibid* .

96 . *Ibid* .

97 . *Ibid* .

98 . Carta del vicario castrense Adolfo Tortolo al obispo de La Rioja Enrique Angelelli, Buenos Aires, 12 de marzo de 1976, SdS, 65 Flanba c 71, 847-1029 (794).

99 . Miguel E. Hesayne, «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 735-736.

100 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «Videla confiesa los "secretos de Estado" sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el "Diálogo político"», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 477.

101 . En el testimonio brindado por el obispo de Goya, Ricardo Faifer, Goya, 20 de junio de 2013, constan 38 folias con informes de diversos organismos de inteligencia del Estado con el seguimiento del obispo Alberto Devoto, sacerdotes y religiosas de la diócesis indicada, en ACEA, 40.9 Derechos humanos. Además, el Servicio de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires confeccionó informes pormenorizados de Jorge Novak, obispo de Quilmes hasta el año 1989, en Archivo Diócesis de Quilmes-NOVAK caja 40 [CPM -FONDO DIPBA División Central de Documentación, Registro y Archivo].

102 . ACEA, 45ª Asamblea Plenaria, 18-23 de octubre de 1982, 7ª sesión, pág. 5. Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El servicio el equipo episcopal de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, p. 666.

103 . Sobre las circunstancias de su muerte cf. *La verdad los hará libres* , tomo 1, capítulo 13, pp. 830-831; Enrique C. Bianchi, «Ponce de León, obispo y mártir», *Vida Pastoral* nº 363, 2017, pp. 4-26.

104 . Coronel Fernando Saint Amant, Informe de Inteligencia del Ejército Argentino —Confidencial—, sobre el colegio salesiano, los sacerdotes y la pastoral emprendida por el obispo Horacio Ponce de León en la diócesis San Nicolás (16/12/1976). Archivo personal del Pbro. José Karaman († 11-06-2012), p. 4. Los destacados son del original.

105 . *Ibid* , p. 13.

106 . *Ibid* , p. 12.

107 . *Ibid* , p. 9.

108 . Documento de Puebla nº 49: «Las ideologías de la Seguridad Nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el

carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza, de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana», https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf Sobre doctrina de la Seguridad Nacional, cf. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 135-137; Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de las tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 343-344.

109 . Arturo Larrabure, *Un canto a la Patria* , Buenos Aires, 2005, p. 17.

110 . Cf. https://aica.org/noticia-inician-la-fase-preliminar-de-la-causa-de-canonizacion-del-coronel-larrabure, consultado el 3 de marzo de 2023.

111 . José González Faus, *Utopía y espiritualidad* , Bilbao, Mensajero, 2016, p. 268.

112 . Cf. María J. Mariño, «La teología evangélica del martirio: expresión de fe», http://www.carmelitasmisioneras.org/Juana-Gratias/Teologia-evangelica-del-martirio , consultado el 14 de agosto de 2016.

113 . Eduardo Pironio, *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina* , Buenos Aires, Patria Grande, 1975 2 , p. 49.

114 . Cf. *Ibid* , p. 52.

115 . Fuertes Lanero y otros, Obras completas de San Agustín XXV Sermones 273-338 sobre los mártires , p. 712.

116 . Jorge Novak svd, «Carta Pastoral en el 14º aniversario de la muerte de Mons. Enrique Angelelli», circular 62/90, del 4 de agosto de 1990. Circulares caja 60 del Archivo de la Diócesis de Quilmes. Unos años antes el obispo Gerardo Farrell en una conferencia brindada en el Seminario Mayor de Córdoba expresó: «Me atrevo a llamarlo mártir de la Iglesia conciliar, que en algún momento se quiso silenciar. […] Angelelli, obispo mártir, en el doble sentido de quien murió dando un testimonio integral de una fe en Cristo que humaniza, meollo del mensaje conciliar, y de alguien que murió dejando su vida, una vida hecha mensaje, que esto es lo que importa de un mártir, y no quiénes hayan sido sus victimarios», Gerardo T. Farrell, «Enrique Angelelli. Pastor de una Iglesia Renovada Para el Hombre Nuevo», *Boletín Lauretano* (Seminario Mayor de Córdoba), nº 56, 1987, pp. 22-23.

117 . *Ibid* .

118 . Consejo Episcopal Latinoamericano, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias* , Bogotá, Editorial CELAM, 2022, nº 102.

119 . Mignone, *Iglesia y dictadura* , 174.

CAPÍTULO 11

Encuentro y verdad. Un entramado necesario

LUISA RIPA

La lectura de esta investigación me ha supuesto zambullirme en recuerdos, precisiones y novedades. Llenarme de admiración y agradecimiento por la tarea emprendida y llevada adelante. Pero a la hora de retomar lo que pudiera ser mi aporte, me vi dando manotazos en medio de un océano que no podía atravesar; ni, mucho menos, abarcar. Retrocedo entonces hacia otro espacio de posibilidad interpretativa: ajustada a las páginas pedidas, solo capaz de concentrarse en *algo* . Pero que desde ya confieso limitado y necesitado de mejor sostén.

La investigación revela que obispos y eclesiásticos sabían más de lo que se suponía. Hicieron más de lo que se reveló. Pero eligieron y apostaron por sostener una vía que, si para algunos era la correcta interpretación de la Palabra de Dios y su encomienda milenaria, para otros, en cambio, solo era lo menos malo. La amplitud de conocimientos y datos *ensucia* definitivamente un desarrollo que oscila entre la timidez y la complicidad. Al publicarse la totalidad de los trabajos, se desatarán cataratas de interpretaciones y juicios que van a requerir nuevas miradas y propuestas: esta obra es inicio y apertura, no es conclusión ni clausura.

«Entramado» alude a una intencional polisemia: el verbo tiene entre nosotros una referencia poético-teatral: la trama como el urdir de los hilos coloridos de los personajes y acontecimientos. Pero «tramar», también, alude a maquinaciones mal intencionadas, como fue el programa de detención, tortura y muerte. Entre la ficcionalidad y la perversión nos proponemos un acercamiento a la verdad y al encuentro memorioso y personal: más propio entonces de la laboriosa trama del telar…

He retornado solo a algunas evidencias, sugerencias y decisiones. La magnitud del aporte de investigación es lo que me convenció para volver a un camino de austeridad y limitación, pero de posible ensamble, adoptando la fórmula scheleriana (aunque en otro sentido) de «preferir y postergar». Renunciar (provisoriamente) a algo que también es interesante, pero sin espacio en este trabajo. (1)

Declaro mi ubicación personal en cuanto a los intereses y, sobre todo, las fidelidades a las que adscribo. El trabajo recoge elaboraciones parciales anteriores, pero, sobre todo, se define por el compromiso con lo vivido y compartido con personas que me iniciaron en el camino de la preocupación por los derechos humanos y la fidelidad cristiana. Me refiero especialmente al padre obispo Jorge Novak, a Orlando Yorio y a Emilio Mignone. Muchos y muchas me marcaron con las mismas inquietudes y me enseñaron a transcurrir

caminos, como, por ejemplo, Fortunato Mallimaci, el padre José Andrés Mato, Rita Segato y tantas otras y otros a quienes agradezco especialmente. (2)

Hago una «confesión de parte» inicial y rotunda: este trabajo intenta una hermenéutica (plural y diversificada) respecto de una realidad que solamente historiadores y sociólogos o sociólogas son capaces de abarcar con autoridad. Tiene un decidido sesgo *ensayístico* y «*segundo* », respecto de esas investigaciones de la espiral de violencia en la Argentina y en la Iglesia católica durante las décadas de los setenta y ochenta. Hace pie en la experiencia personal y grupal de esos años duros: el «mundo de la vida» que nos tocó vivir. Las fidelidades a las que hice mención me ubican y me definen como parte de la Iglesia católica durante esos años que han sido muy bien denominados por los autores en términos de *infierno* , *horror* y, sobre todo, *terror* . Entre el océano documental y analítico de las más de dos mil páginas publicadas y la experiencia que nos marcó a fuego, me reduzco a una hermenéutica vital, aunque parcial. (3)

Me ajustaré a un esquema que el profesor Carlos Cullen propuso a sus alumnos de Filosofía de la Educación, especialmente rico como propuesta metodológica. Cullen reconoce como *pensamiento crítico* al que nace de una *sospecha* y, por eso, de la apertura cuestionante. Aunque también supone una *confianza* en el poder racional para enfrentar esas demandas en la elaboración crítica. Se articula en tres momentos: el reconocimiento de las *dialécticas* que tensan el tema en cuestión; la hermenéutica interpretativa de esas tensiones y el espacio de la *interpelación ética* .

Las dialécticas están pensadas como tensiones internas que no tienen ni pueden tener «resolución» alguna que elimine esa oposición. No hay síntesis superadora sino respeto a las conflictivas. (4) Pero, dice Cullen, los dialécticos no advierten que hablan en un idioma, en un texto y en un contexto: su advertencia es la que nos permite reconocer la necesidad de una interpretación hermenéutica. Para nosotros: reconocimiento de alguna *clave hermenéutica* que, aunque no «supera», sí *desfonda* la dialéctica revelando un sentido que permite conservar la tensión, pero comprendida en lo profundo. Este aporte interpretativo va más allá de la función textual que fijaba Cullen, para situarse en un intento hermenéutico-fenomenológico, en el sencillo sentido de una interpretación en el horizonte del mundo de la vida. Por fin, los hermeneutas no se hacen cargo de las situaciones de injusticia, que obligan a la *interpelación ética* .

Distinguir y reconocer oposiciones y disyuntivas; interpretar y hacer lugar al reclamo ético, son los lugares del pensamiento crítico. Aportamos un trabajo menor, pero apasionante.

1. Las dialécticas

Reconocemos dialécticas expresadas por distintos agentes en distintos momentos, pero fácilmente identificables por lectores que hayan vivido los años de la represión. Más allá de la oferta despareja de datos y citas apelamos a una memoria común y hasta necesitada de aportes. Nunca lograremos saturar nuestra experiencia reciente: celebramos todo intento que la mire como no agotada y siempre necesitada de ahondar en la verdad y purificar la memoria. En ese escenario rescatamos siete dialécticas que nos parecieron suficientes para inscribirnos en la búsqueda de una verdad que libera, desata y abre.

1.1. «Los argentinos somos derechos y humanos»: ser argentino o «vendepatria»

La primera tensión toma su título de una famosa frase que en 1979 se multiplicó gracias a doscientas cincuenta mil calcomanías que llenaron las calles defendiendo la condición nacional como coherente con lo derecho y lo humano. La apelación a la condición de argentino había movilizado opiniones y emociones vinculadas a la gesta de la realización del campeonato mundial de fútbol en la Argentina en 1978, cuyo equipo fue el campeón mundial en esa fecha. De hecho, José María Muñoz, fogoso relator de fútbol, que tuvo un papel preponderante durante el campeonato, volvió a serlo al año siguiente, en la campaña por el reconocimiento de la condición de argentinos dignos, con ocasión de la visita para evaluar la situación en el país que realizara la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Las obleas declaraban la rectitud y la humanidad de «los argentinos», y, por lo tanto, señalaban a quienes no acordaran con esa declaración o se movieran para informar a la CIDH de acciones de secuestro, tortura y desaparición de personas, como «antiargentinos». Para establecer esa disyuntiva me pareció pertinente utilizar la expresión, usada en esos años y anteriormente, de «vendepatria». (5) La opción es la de ser, consciente y decisivamente, parte del «ser nacional»; o definirse, al oponerse a ese ser, como un traidor a la patria, con el gesto de «venderla»: por dinero o por «espúreas ideologías». (6)

1.2. «No se puede pretender una pureza química»: ley estricta o tolerancia

La segunda tensión se titula con una desgraciada frase de la Conferencia Episcopal Argentina. Se encuentra en una publicación temprana —en la que, según el diario *Clarín* de la fecha, (7) se advierte a la Junta Militar que tiene la obligación de «ejercer su autoridad»—. Y, aunque incluye el deber de cuidar que no haya excesos, aclara que no se pueden pretender soluciones imposibles, a poco de tomado el poder y en una situación de emergencia social e ideológica como la presente en aquel momento. Abre la puerta al permiso para algunas «impurezas».

Ese triste *modus* instala una tensión enorme entre el cumplimiento de la ley, con toda la fuerza de la institución nacional e internacional, o una tolerancia respecto de métodos y resultados no totalmente legales, pero —así parece— necesarios en ese momento crítico de la Argentina. Todavía circula el término despectivo de *legalismo* como una incorrecta, cuando no perversa, sujeción a la «ley escrita» sin atender a los atenuantes necesarios y las urgencias únicas y peculiares. Es notable el tono de víctima que acompaña a la militar cuasi arenga de hacer todo por la salvación de la patria: los agentes son generosos entregas al servicio de la Argentina: para hacerlo, no dudan en evitar la pureza química legalista.

1.3. «Siete u ocho mil las personas que debían morir»: cáncer o salud

La tercera tensión la titulamos con una clara manifestación de Jorge Rafael Videla en una larga entrevista, ya condenado por sus crímenes de lesa humanidad. Expresión famosa porque blanquea las intenciones y la metodología utilizada para el genocidio y, no solo justifica, hasta se enorgullece de ser el artífice de ese «proceso». (8) El número de siete u ocho mil no es inocente: da cuenta de una cantidad enorme de personas asesinadas, pero a la vez objeta la cifra de los treinta mil de la militancia de familiares.

Lo interesante es que esta tensión se sostiene en una conocida metáfora sanitaria tomada del cáncer: para poder erradicarlo —y evitar la muerte— se debe extirpar también parte de tejido sano, asegurando la eliminación total de la enfermedad y la imposibilidad de reincidencia. La salud que se quiere contra el cáncer debe atreverse a cortar —en nuestro caso, matar— a una buena cantidad de elementos no contaminados, pero peligrosos de llegar a serlo. Si de veras queremos la salud, no podemos tener ninguna consideración que nos conduzca al cáncer nuevamente. No es inocente la condición de «invasor» que tienen tanto el tumor como las «ideologías foráneas y destructivas».

1.4. «Todos sabían»: ignorantes o cómplices

La cuarta disyuntiva se tensa en la afirmación final de la protagonista de la película *Un muro de silencio* , de Lita Stantic, (9) cuando le muestra a su hija el centro de detención en el que fue secuestrado y muerto su padre, y le asegura que «todos» estaban bien enterados de los raptos, las torturas y los asesinatos.

Esa afirmación —rotunda y final— abre una tensión inevitable entre quienes eran presuntos ignorantes o su condición de cómplices: se trata de una denuncia clara a la «pretensión de ignorancia». La oposición inevitable es entonces entre personas que advertían lo que estaba pasando y su magnitud en número y en prácticas aberrantes y quienes simularían desconocer desapariciones y asesinatos, convirtiéndose así en cómplices de los genocidas.

1.5. «O con nosotros o con ellos»: compañero o enemigo

Esta tensión —y la próxima— insisten en aspectos de la anterior, pero la densidad de lo propuesto obliga a sumar distinciones. «O con nosotros o con ellos» no es una frase dicha claramente por algún actor especial de entonces, pero sí estaba claramente «dicha» en los giros y expresiones de los militares en el poder, de sus voceros en los medios y en las proclamas específicas, advertencias y pedidos de denuncia. También era parte del discurso de los integrantes de las formaciones guerrilleras: por cierto, perceptibles para muchas menos personas: las que estuvieran en un contacto directo y de manifestación abierta.

Para los militares, no apoyarlos era claramente favorecer a quienes por su ideología y sus acciones solo buscaban destruir todo lo bueno y sagrado de nuestra sociedad. Para los que enfrentaban con armas a los genocidas, en cambio, si no se los apoyaba, es porque se aceptaba ser parte congruente del genocidio, por acción o por omisión. O con nosotros o con ellos: no hay otra posibilidad.

1.6. «Delirio semántico»: demonios o genocidio

Esta frase, incluida en la famosa presentación que Sabato hizo del *Nunca más* (10) confirmaría la anterior disyuntiva *vel-vel* , inaugurando la fuerte condena a la «teoría de los dos demonios». La disyuntiva se convierte, ahora, en la aceptación de dos litigantes con discursos contrarios (y presuntamente equivalentes) o la simple aceptación de que existió un solo demonio y genocida.

Esta tensión se ha hecho especialmente fuerte a lo largo del proceso democrático: junto con la contienda por el número de desaparecidos consagra hasta nuestros días una *prohibición* feroz y militante. Un riesgo, entonces, en los sesgos o en las maneras de presentar memorias, teorías o hermenéuticas, es el de «caer» en la teoría de los dos demonios… que está decididamente demonizada. Dos demonios o un solo demonio genocida: he ahí la disyuntiva total.

1.7. «Tirar la primera piedra»: memoriosxs o reconciliadxs

La última tensión la tomamos de una frase del general que se desempeñara como el último presidente militar de la Nación: Reynaldo Benito Antonio Bignone. El 1º de julio de 1982, al presentarse como tal en su primer discurso en cadena nacional, concluye con un remate en el que no habla ya como presidente sino como un ciudadano más. E invita a sus «conciudadanos» a pasar de la gran pregunta: «¿qué nos pasa a los argentinos?» a «¿qué culpa tengo yo de lo que les pasa a los argentinos?». En otra oportunidad, recordando el episodio de la adúltera, (11) manifestó haberse convencido de que debía tirar las piedras que tenía en sus manos. La invitación es a hacer todos lo mismo. En su último discurso, víspera de los comicios, insiste en ese gesto cuando invita a apostar por «la fe y la esperanza».

Resulta un ejemplo precioso de una disyuntiva que se propone *social* aunque tiene un enorme peso *religioso* : la de quienes reclaman ser fieles a la memoria y la verdad y quienes convocan a hacer los gestos necesarios que logren la *reconciliación* de todos los argentinos y las argentinas. El camino a trazar será entonces el de la tensión entre memoriosos y memoriosas o reconciliadas y reconciliados. Nos gustaría recalcar el enorme *poder* de esta disyuntiva.

2. Las claves hermenéuticas

Ofrezco las que me parecen posibles claves hermenéuticas para interpretar los acontecimientos y sus disyuntivas. Estas claves no tienen una función superadora y de síntesis de lo que parecía opuesto. Su función es la de *desfondar* , si se quiere, el sentido de las tensiones. Les hurta un suelo cómodo que sostiene el enfrentamiento y obliga a un cierto ingreso en lo hondo. Este retiro de fondo reconoce tradiciones religiosas y literarias que nos hablan, por ejemplo, del descenso a los infiernos o de apertura a un país de las maravillas. En todo caso, significa una renuncia a un campo de lid, conocido y sostenido, para reconocer una realidad profunda que cuestiona esa lid al proponer un sentido hermenéutico. Sustrae un piso cómodo para el enfrentamiento y obliga a pensar un sentido profundo: al menos, alguno de sus sentidos profundos.

2.1. Sujeto de atribución y figura del extranjero

La oposición se manifestó masivamente y no pudo menos que contar con el apoyo popular. Estaba clara la intención de referirse a la CIDH y a su presencia para investigar la vigencia de los derechos humanos en la Argentina. La clave lo que hace es descubrirnos una trampa, muy oculta en el discurso, que consiste en cambiar el sujeto de atribución: la CIDH viene a investigar a la Junta Militar que ha tomado el poder por la fuerza para reorganizar el país y terminar con la guerrilla. Al hacerlo es fiel a la definición de los derechos humanos como un sistema que debe ser custodiado y servido por las instituciones *estatales* : de hecho, el Estado es el único agente capaz de violar los derechos humanos.

Al hablar de «los argentinos» se corre la dirección de la mirada y el juicio de la CIDH hacia la totalidad de la población, logrando así la apariencia de enorme injusticia que tendría un dictamen desfavorable de la misma. La mera presencia investigadora se visualiza como vulnerante de la dignidad y rectitud de «los argentinos». Los argentinos somos derechos y humanos, ¿los responsables del poder total en el país respetaban esa rectitud y humanidad?

Por otro lado, la expresión nos abre a otra vertiente de la oposición, que es la que consignamos en la disyuntiva: ¿qué quiere decir que lo que se opone a «lo argentino» es «vendepatria»? Si este enunciado se justifica, el sujeto «los argentinos» abriría una puerta a la

sospecha respecto de quienes no lo son. Es más, de quienes se enfrentan contra la argentinidad. Abre una nueva versión de la tensión para la que nos es importante reconocer el sentido de la *frontera* . Como figura de límite es también un reaseguro de cuidado, de vigilancia. En este sentido podemos utilizar una hermosa tesis de Guardini que, al describir al mundo y criticar su condición de «hermético» para algunos, sostiene que el límite «es como la piel»: cierra, pero también respira. (12) La piel (como nuestras fronteras) son la oportunidad del vínculo con lo distinto y cercano. Lejos de la amenaza.

2.2. La justicia y su nombre propio

La frase conciliadora del documento episcopal instala, una vez más, el interés de algunas cúpulas eclesiásticas de producir documentos con abundantes epítetos y énfasis… que en su debido momento se balancearán con menciones —podríamos decir— de «necesidad y urgencia» y que puedan dejar contentos a quienes detentan el poder como especiales *servidores del pueblo.*

Nos puede llevar al lugar de problematización de la ley, en cualquiera de los estamentos (jurídico, civil, académico, religioso…) en que rija. No se trata de una problematización casual, sino inherente a la realidad misma de la ley: por mucho que se particularice o intente diseñar casuísticas variadas, su condición siempre es de lo general, mientras que los actos concretos son siempre individuales. Esta es la inadecuación que podríamos llamar *estructural* de la ley: ordena a cada caso con una fórmula *general* . A lo que, legítimamente, pueden sumarse las imperfecciones de la misma ley en su generalidad que no pocas veces obliga a modificaciones.

En ese sentido es cierto que nunca podrá descansar en un ajuste ciego a la letra sino contar con el *juicio* capaz y ponderativo de quienes (jueces, docentes, médicos, padres…) tengan que dictaminar en cada caso. No pocas veces las peculiaridades individuales o de grupos obligarán a una «sabia tolerancia» frente a una «obediencia ciega».

Pero de lo que se trata, en definitiva, en el caso del accionar de la Junta Militar, no es de legalismo o tolerancia, sino de *justicia* . Lo que nunca puede evitarse es el intento, la búsqueda, la decisión en favor de lo que es justo. Hacer justicia es el cometido mayor. El único, en realidad.

Al respecto, dos tesis fuertes para sostenerla. Ricoeur incluye a la justicia como elemento esencial e inicial de la pulsión humana hacia el bien: el inicio y fundamento de la eticidad. Porque se funda en un *deseo* : de vivir bien (o de felicidad), con y para los otros (o deseo de fraternidad) *en instituciones justas* . Este deseo de vivir en un mundo justo es absolutamente constitutivo de la humanidad. (13)

La segunda tesis que quisiera proponer es la de que hoy, entre nosotros, el nombre de la justicia es el de derechos humanos: con su absoluta peculiaridad de históricos, parciales, pactados… y con pretensión de universalidad. La pregunta sobre la justicia y el respeto a los derechos humanos desfonda la tensión sobre cualquier particular pregunta sobre la obediencia o desobediencia a la «mera» ley. Se puede y se debe pretender justicia y derechos humanos. (14)

2.3. La vida, que no la muerte

Intentaremos desfondar la tensión entre la salud frente al cáncer que debe recurrir al daño para curar. De lo que se está hablando es de la muerte como alternativa de solución. (15) Esta tesis tiene un amplio registro temporal y cultural. Expresada en la aseveración de que «muerto el perro se acabó la rabia», confía en que la eliminación física del oponente, o del que resulta grave amenaza, es la solución de los males que inflige. Cuentos infantiles, leyendas, series televisivas sostienen lo mismo: la única forma de terminar con la rabia es matar a todos los perros que la padezcan…

Lo cierto es que nos dejan sin modelos de convivencia no solamente con las diferencias, sino también con los *conflictos* : porque la trágica condición de la guerra es que la rabia no solo no se acaba, sino que, con frecuencia, se incrementa. (16)

El primer desfondamiento que propongo es de que esa propuesta es una confesión de *fracaso* : impotentes ante el intento de justicia legal, solo queda el recurso a la desaparición total de los agentes problemáticos, identificados como *enemigos* . Matar para no morir se levanta como una formidable revelación de impotencia estatal.

Además —segundo desfondamiento—, Dussel ha construido su ética de la liberación (17) mostrando que la *vida* de cada ser humano y en comunidad, es un *principio* universal de reconocimiento obligado. La *materia* o elemento necesario para construir una vida recta se funda en el reconocimiento de la necesidad definitiva de la vida (antes que nada, como vida biológica y corporal, pero ciertamente en todas sus dimensiones, cultural, espiritual, social…).

La vida humana, tal como la experimentamos, se construye, entiendo, entre un infinito y un absoluto. Su misterio resulta de la tensión entre el infinito deseo de vivir y llegar al ser… todo, y la absoluta certeza de que habremos de morir. Sostener la apertura con la ilusión de inmortalidad o recurrir a la autoeliminación (para no tener que soportar la espera de la muerte), parecen conductas condenables y condenadas. Pero encontrar, cada quien y cada vez, la fórmula de una vida que tenga sentido —sin recurrir a la muerte, a la matanza, como solución, pero sin olvidar que somos mortales—, he aquí la única, honesta y valiente cuestión. (18)

2.4. Esquizofrenia social

Al final del excelente relato fílmico con el que Lita Stantic presenta las complejidades del secuestro y la desaparición de uno de los protagonistas y la compleja urdimbre vital de su viuda, esta le asegura a su hija, ahora adolescente, que «todos sabían» lo que ocurría en los centros clandestinos de prisión y tortura.

Esa terminante aseveración se contradice con las muchas expresiones conocidas de personas que declaraban no haber sabido nada. Incluso de parte de personas que por su militancia posterior eran insospechables respecto de cualquier tipo de apoyo o silencio culpable del accionar genocida. Nos pone frente a un asombroso dilema: demasiada gente dice haber desconocido lo que fueron demasiadas acciones durante demasiado tiempo. ¿Cómo podemos fiarnos de su «no saber» en experiencias de esas proporciones? No se trata de un problema menor, al contrario. Porque despliega un enorme manto de sospecha sobre gran parte de la población adulta de entonces.

De lo que se trata centralmente es de la *verdad* : más allá de disquisiciones académicas sobre el alcance de su acceso, nos referimos a la verdad simple y desnuda: la enorme cantidad de gente secuestrada, torturada, desaparecida. La exigencia de verdad se levanta con una simplicidad desconocida y con una exigencia radical. Qué pasó, a quiénes, cuánto, cómo… Más allá de las pequeñísimas posibilidades de resarcimiento, al menos, *saber* . Se completa así la fórmula de lucha que preside todas las acciones reivindicativas: la Memoria que se resiste al olvido, la Verdad, como la necesidad absoluta, la Justicia más allá de las soluciones o reparaciones.

Pero nos obliga a insistir en la pregunta: ¿cómo puede ser que tanta gente haya podido ignorar tantas cosas durante tanto tiempo?

Propongo recurrir a una famosa tesis de la escuela de Palo Alto, en su interpretación de las causas de la esquizofrenia, que se conoce como doble vínculo. Autores como Bateson y Watzlawick (19) entienden que esa enfermedad mental es a veces un recurso «saludable» en sujetos vulnerables que se ven sometidos a la tensión entre la relación amorosa con personas muy cercanas e importantes (padre o madre) y la autopercepción de sus propios gestos y conductas. La insoportable situación de sufrir dolorosos castigos o distanciamientos de esos seres tan queridos, escuchando que son conductas de amor y de cuidado, pone en un dilema que solo podría resolverse saludablemente denunciando que no se trata de amor cuidadoso sino de afrentas… y arriesgarse al enojo y la ruptura. En esa disyuntiva estos sujetos frágiles «optan» por desconocer sus propios actos y sentimientos, o no expresarlos, en una escala que describe los grados de la enfermedad. Se enferma para no romper el vínculo amoroso.

Creo que también podemos hablar de un doble vínculo social. La presión que muchos y muchas padecieron entre lo que veían, oían y no podían menos que reconocer… y la necesidad de sostener la vida cotidiana. Levantarse a la mañana, trabajar, llevar los hijos a la escuela, cocinar, atender en casa, circular en la ciudad… podrían mantenerse, para tantos y tantas, solamente si dejaran de ver, de entender. De sentir lo que estaba pasando.

Una morbilidad social de lo insoportable pudo cubrir con una esquizofrenia especial la vida de esos años. Por eso, curiosamente, quienes venían desde otros países tenían muchas veces un conocimiento mucho más claro y más amplio que el de los habitantes. ¡Cómo poder seguir viviendo el día a día si de veras se reconoce tanto horror presente! En una enorme medida no se trata ni de simples ignorantes ni de cómplices de la represión: sino de enfermos de una vida insoportable si se la reconoce a pleno. Obra de la confusión sistemática de la represión. (20)

Por supuesto, los grados y los números de tales sujetos son indiscernibles. Pero conocemos la experiencia de quienes, muchos y muchas, a lo largo de los años, agradecen el momento en el que pudieron llegar a ver y entender. Con todo su dolor.

2.5. Espacio de experiencia y de coincidencia

Las dimensiones de esta tensión se irán dibujando mejor a medida que avancemos en las dos siguientes. La clave para poder interpretar el «o con nosotros o con ellos» tiene que jugarse en términos cuantitativos. No se trata de personas o grupos: se trata de la totalidad de la población. ¿Qué puede hacer, qué puede experimentar, qué puede ver y creer de lo que pasa y de sus actores?

Para hacerlo podríamos modificar la pregunta: ¿qué quiere decir estar con unos o con otros?, ¿cómo nos deja a la inmensa mayoría de argentinos y argentinas, atrapados entre una vida azarosa y un horror a denunciar y frenar… con esa enorme cuota de confusión?

Esta respuesta fue elusiva e imprescindible: la esquizofrenia alivió la tensión desconcertante. Creo que una clave podría encontrarse en la noción de *espacio* . Recurso a una dimensión quieta y extensa. Que gana en lo que tiene de abierta y pierde en lo que tiene de vacía. Repregunta el «o con, o con…», con la insólita cuestión de «¿dónde?». Koselleck (21) ya nos introduce en esa categoría que nos modificó el esquema *memoria-esperanza* , reconociendo que la primera construye (y se construye) en un *espacio de experiencia* . La condición espacial es definición por la *ubicación* : «¿dónde estamos?» nos acerca a «¿con quién estamos?». Creo que en estos términos se nos ofrece una categoría que detiene y observa, pero que era de muy difícil comprensión durante el tiempo de la dictadura.

Puede ser más clarificador (para esta función de desfonde

interpretativo) el aporte que Lucio Gera hizo en el Primer Sínodo Diocesano en Quilmes (22) (1979-1982). La organización de esa notable e insólita convocatoria del obispo Novak, dado que se convocó y realizó en plena dictadura, requirió que algunas personas aportaran como ayudas externas para la reflexión sinodal. Gera lo hizo precisamente ante la dificultad de las diferencias y los enfrentamientos entre grupos y personas dentro de la iglesia de Quilmes. Su propuesta era la de *retroceder* , o *bajar* , a espacios donde se hiciera posible una comprensión y un acuerdo. En lugar de permanecer en el espacio dado, descubrir otro que fuera más abarcador. Lo describía como una cuestión semántica: por ejemplo, «si no hay acuerdo ni entendimiento en términos de derechos humanos, ¿lo habría si hablamos solo de humano, de humanidad…?». Gera abría una confianza básica en que en algún lugar las personas de buena voluntad (23) pueden coincidir. Refiriéndonos al título de nuestro trabajo, aportaba la convicción de que *el encuentro es posible* , siempre y cuando se contara con la capacidad de detener y retroceder hasta hallar esos lugares donde se puede comenzar a conversar.

2.6. Lucha y tesis

Me descalzo para entrar en este intento de hermenéutica, por respeto a mucha gente a quien admiro y reverencio, por sus luchas y su entrega total. Pero creo que esta es, a mi juicio, la más dañina de las oposiciones. Porque deja en la sombra a muchas personas, produciendo una especial confusión… que torna vulnerable a la memoria y a los proyectos. Y porque ha sido establecida por gente de bien y jugada por la memoria, la verdad y la justicia. Esa doble condición de confusión de muchxs y de respeto a quienes la sostienen, la hace, insisto, según mi modo de ver, muy dañina.

Más allá de las aclaraciones o el intento de modificar el prólogo del *Nunca más* , lo cierto es que la identificación de la disyuntiva tal como la planteamos levantó formidables muros de contención con sus torres de vigilancia: no a la teoría de los dos demonios y fuera quienes la sostengan. No pocas veces me advirtieron acerca de que algunas de mis aseveraciones pudieran entenderse como «*cayendo* en los dos demonios».

Esta demonización de los dos demonios afecta a una parte importante de la población que se cuenta entre quienes defendieron todas las acciones contra la represión y el genocidio, pero, a la vez, no aprobaron lo que en grupos de militancia se llamó la violencia como alternativa. (24)

No poder expresar la oposición a secuestros, asesinatos, bombas… so pena de sostener los dos demonios, dejó a mucha gente sin palabras y con mucha confusión. Y, lo que creo peor, la dejó vulnerable para que defensores de la represión mellaran su postura con el recuerdo de

«lo que hicieron los terroristas». Creo que esa fragilidad en la memoria confusa es el daño que ha producido.

Me parece que la clave para interpretar esta difícil tensión es la de reconocer la diferencia entre *la lucha y la tesis.* (25) El principio establecería que hay cosas que se deben callar o decir en medio de una lucha y como parte de la misma, pero es necesario reconocer que no constituyen elementos de silencio o palabra como tesis permanentes. Reduce a una cierta postergación lo que no se puede hablar ampliamente, todavía: el contexto peculiar es el que determina lo que se puede decir o lo que es preciso callar. Pero hay que ser consciente del estatuto de esa defensa.

Quienes somos contemporáneos a tantas y tantos compañeros que de una asociación juvenil católica pasaron a ser parte de los cuadros de lucha violenta, sabemos de qué se trata: lo difícil de mantener las diferencias y las distancias cuando se comparte el objetivo de liberación y justicia, pero se evitan absolutamente los caminos de secuestro y muerte. (26)

Lo que me importa ahora es señalar que una parte importante de la población, me arriesgo a pensar que quizá la mayoría, tuvo y —sobre todo— crece en la repulsa a la dictadura genocida, pero guarda también condenas al accionar guerrillero.

No igual ni equivalente: pero precisamente la *medida* de las diferencias solo puede darse si y solo si, hay permiso para hablarlo. Lo profundizaremos en la siguiente clave, pero esta ya nos abre a la convicción de que *el encuentro es necesario.*

2.7. Tragedia e idolatrías

Ya descalza, me cubro la cabeza para ingresar en esta otra interpretación.

La disyuntiva entre memoria y reconciliación es la más perversa. (27) Porque con un lenguaje asertórico y casi gentil con el que Bignone «reconoce» errores —en sentido genérico y sin puntualizar: errores que incluso califica también de «inevitables»—, y muestra multitud de intenciones virtuosas… oculta, en realidad, que viene a entregar la papa caliente de la derrota en la guerra, el desastre económico, las divisiones entre las mismas fuerzas militares, la presión internacional y la urgencia de cerrar rápido y como sea. Con una ley de amnistía (28) y destrucción de documentación sobre la desaparición de personas.

Al introducir la perspectiva religiosa y al alinearse con la totalidad de la población como un conciudadano más, Bignone patea el tablero y pretende inaugurar un nuevo comienzo: la renovación democrática, la unidad conciudadana, la paz y «la fe y la esperanza». (29) La propuesta es noble y tiene indudable fundamento cristiano. Pero produce una confusión idolátrica: como cuando en el libro de Oseas

(2,16) Dios se queja de ser llamado «mi Baali».

Por un lado, es cierto que la necesidad del encuentro que mencionamos se funda en una realidad profunda de la que nos habla la tragedia: cuando creemos, como Edipo, que podemos matar sin temor, *resulta* que hemos matado al padre, al hermano, al hijo o a la hija. Capuletos y Montescos, Rigoletto o Edipo, descubren que no tuvieron nunca la distancia suficiente para asesinar en justicia total: la tragedia nos informa de la fraterno-sororidad. Porque todo humano es mi hermano o hermana, toda guerra es fratricida. (30)

Pero, como enseña espléndidamente Ricoeur, (31) la reconciliación no es exigencia sino fruto de un proceso que incluye memoria honesta, reconocimiento de culpa, arrepentimiento cierto y pedido de perdón. Lo cual supone ponerse en manos del otro, de la otra a quien se ha ofendido y someterse a lo que libremente decida: perdonar o no hacerlo.

Por eso Dios es el único que puede hacer del amor un *mandato* o determinar que solo puede acusar y punir quien *esté libre de culpa* . Porque el mandamiento del amor se basa en haber sido amado *antes* : brota de un *agradecimiento* . Cualquiera (Bignone o el Papa…) que se apropie del mandamiento del amor o de la consideración de la propia culpa antes de enfrentar a los demás, usurpa el lugar divino e incita a la idolatría.

El *encuentro es un acontecimiento* : es preciso producirlo o recibirlo. Pero es acontecimiento *sagrado* : surge del gesto divino de la creación humana como la de un *yo* libre y digno, ante quien Dios mismo se pone en situación de tú. (32) Y como tal no debe ser traicionado.

3. Interpelaciones éticas

Inauguramos ahora algunas posibles *interpelaciones éticas* . Lo hacemos con el contenido de una pequeña solicitada de las Madres de Plaza de Mayo (33) en la que elencan sus demandas y las respuestas (34) de la Conferencia Episcopal Argentina. No podríamos encontrar mejor introducción: los verbos en negrita interpelan y el texto desnuda la respuesta del máximo actor de la Iglesia católica argentina. El entramado de nuestro título, metáfora de telar para urdir la historia… es el cometido ético que intentamos. (35) Mencionamos algunas sugerencias en base al contexto actual y procesos temporales posibles.

3.1. Contexto

Las urgencias presentes parecen ajenas a esos problemas. Los cuestionamientos presentes son ajenos a aquellas disquisiciones. Creemos asistir a una creciente falta de fe y de interés: rápidamente han cambiado los resultados de las encuestas sobre fe y creencias. (36) El eje de las preocupaciones y las búsquedas se modifica sensiblemente. (37)

En un espacio de instalación industrial de ficcionalidad y mentiras,

reconocemos una enorme dificultad de reconciliación (sin espacio para el perdón) y una silenciosa necesidad de lograrla.

Convivimos entre enormes signos de apertura y un inadmisible sostén del patriarcado y el clericalismo. La apertura no se debió a las tímidas y algunas audaces definiciones de los poderes eclesiásticos sino, me parece que, sin duda, a la avalancha de denuncias de abuso: la cantidad de víctimas y la extensión de los casos, unido a una política de negación y de encubrimiento resquebrajó los anteriores muros de sostén eclesiástico. El cansancio de las mujeres y la multiplicación de sus presencias en medios, publicaciones, encuentros y espacios de la vida total de la Iglesia tiene la figura de un mar desbordado e imparable: porque no se trataba de una minoría sino de la mitad de la población en situación de desconocimiento y negación. Denuncias de agresiones sexuales, de trampas y mal uso económico de los bienes que aportan los y las fieles y la irrupción de las mujeres han golpeado duramente y han logrado cambiar, a empezar a cambiar, la atmósfera y las definiciones de mandatarios eclesiásticos. Ciertamente, un inicio. Que no ha logrado que los obispos pasen de declaraciones abstractas a condenas concretas. Y de palabras que comienzan en ellos mismos (su saber y discernimiento) a una auténtica respuesta de lo que se haya escuchado. Pero indudablemente el contexto eclesial se ha transformado de la fortaleza milenaria a algo que intenta, al menos parcialmente, ser una tienda de campaña. También importa reconocer que, en este mundo de iras e indignaciones, de enojos a la mano permanentemente, se ocultan miedos, sustos y alarmas a veces inconfesables, a veces invisibles. Y que debajo suyo, en realidad, en lo profundo del alma, alientan tristezas, duelos inacabados, penas que a veces no tienen nombre.

Mientras tanto, algunas de las contiendas eclesiales presentes, mientras se incendian el planeta y las posibilidades de convivencia, resultan hasta ridículas.

3.2. Tiempo

Parece abrirse un momento y un espacio de necesidad de *escucha* y descubrimiento en «segunda persona». El encuentro como novedad y como tarea nos obliga a desenmarañar diferencias y límites. A construir en base a una verdad que sanea la memoria y a una tarea que verifica la esperanza. Es necesario descubrir los *procesos* posibles, entre números ocultos y las complicidades sostenidas, frente a las necesidades del pueblo fiel y de la gente.

Tiempo del trenzado de vínculos novedosos, y del reconocimiento de las *emociones* como camino, para que debajo de enojos y miedos, podamos aceptar las tristezas, tan hondas y tan comunes. En efecto, son tanto más poderosas cuanto más se invisibilizan y dejan de lado. Parece mentira el poder de afectos negativos que rápidamente se

visten de argumentos y tesis racionales y espirituales. Un sencillo camino hacia el encuentro sería el ejercicio de modificar el discurso para poder distinguir lo que no me gusta, lo que me disgusta terriblemente, incluso, de aquello que está mal. Cualquiera tiene derecho a que prácticas y estilos de vida eclesiales le resulten chocantes y molestas. Pero no tiene ningún derecho a abogar por que se las prohíba. Si comenzamos a decir «no me gusta», «me molesta» y «me duele mucho»… quizá los trenzados interdialogales se modifiquen.

Para ello, con el empleo de una práctica de *desenfoque* tempo-espacial que nos sitúe en la pequeñez del espacio que ocupamos en el universo y del tiempo que duramos, personalmente y como civilización. Al reubicarnos histórica y espacialmente, quizá se permita la apertura a escuchas novedosas y a conversaciones inéditas, a prácticas sencillas de cuidado del otro, de la otra.

Un tiempo en el que van muriendo obispos y Madres de Plaza de Mayo, profetas y criminales. En que también se entierran tantas planificaciones de poderosos, sepultados en el olvido. Mientras en los distintos palacios discuten temas que no son problemas para nadie, podemos tomar contacto con el gusto de Jesús por el afuera y crecer en la fe de una encarnación que insiste. Reconocer algunos signos y reconocernos como una comunidad religiosa mucho más pequeña pero novedosa en signos de sencillez y de mezcla. Una iglesia de muchas mujeres, de pocxs, humildes, mezcladxs, iguales, entregadxs. Una iglesia nueva, que crece algo así como por *derrame* insistente y silencioso. Marginal y sencillo. Insólito: fuente de muchas asombrosas realidades e impensables cambios.

3.3. Estilo

Como se trata de un espacio ético, estamos intentando un lugar de construcción en el que la comprensión de lo que hay que hacer y cómo se puede hacer son la condición para las propuestas de acción. Lo primero nos obliga, entiendo, a renunciar a un tipo de argumentación vigente y seductora. Lo segundo nos abre a una práctica decisiva —y revolucionaria, de ser tal— de la *escucha.*

En el espacio conceptual se hace necesario renunciar a un tipo de argumentación binaria: pese a la fuerza que tiene para oponer —ricxs y pobres, insertos y excluídxs, solidarixs y egoístas…—, se basa en una ficción de la realidad que omite, no solamente a muchas personas que no se inscriben en esas categorías de la disyuntiva, sino que, me parece, son la inmensa mayoría de las personas. *Entre* esos extremos exitosos a la hora de argumentar, se inscriben millones de personas, variadas, mezcladas, oscilantes… diferentes, en definitiva, que quedan invisibles a la hora de pensar y argumentar. Estamos postulando la necesidad de dar cabida real —y no meramente simbólica, casi poética

— a la *diferencia* . La realidad de lxs diferentes es enorme, policroma, cambiante. Interesante y digna de respeto intelectual.

Pero la otra obligación teórica que, a mi juicio, se nos impone, es la de la percepción y aceptación de los *límites* . Porque no todas las diferencias son éticamente sostenibles, porque el enunciado de la prohibición «no matar» es límite absoluto, en las distintas formas del matar y del morir.

En la práctica creo que es decisiva una entrega a la marginalidad y las mezclas. Una ética de lo orillero y de las impurezas de todo tipo: porque las barreras de género, creencias, tradiciones e intereses, se adelgazan y caen para abrirnos a escenarios —«espacios»— novedosos de veras.

Entiendo que tanto en el orden de la ética personal y comunitaria como en el de las políticas en su sentido amplio —por ejemplo, como propuesta de la nueva instalación de los derechos humanos— tiene como ejercicio el de la *escucha* . Con los impresionantes aportes de Rogers y Jalics y la adopción de su ejercico para el desarrollo del proceso sinodal.

Sin embargo, es preciso advertir que la proclama de la escucha dista de ser garantía de su realidad fáctica. Porque escuchar es decisivamente difícil, revolucionario… y ausente. Ya citamos la propuesta de Guardini que en su tratado sobre la persona insistirá que el encuentro interpersonal acontece cuando cesa toda forma de relación sujeto-objeto y en lugar de «avanzar» hacia el otro o la otra… *retrocedemos* : para permitir que esa otra, ese otro, *avance* . *(38)* El vínculo no es el de yo-tú sino el de tú-yo. Para lograrlo, es preciso una peculiar valentía: escuchar de veras significa otorgar al otro, a la otra, la posibilidad —solo la posibilidad, ¡pero nada menos que la posibilidad!— de que cuando haya terminado de hablar, algo se haya modificado en mí. Postura de *afectabilidad* radical. (39)

Pero una vez que hayamos escuchado de veras, se impone una nueva valentía: la de la respuesta *honesta* . Capaz de decir que esto sí, que esto otro no, que aquello tengo que verlo mejor: si se da en el espacio de respeto y acogida de la otra persona, permite avanzar en unidad y discrepancias. Si el ejercio de esa escucha real, en apertura a la realidad cuasi infinita de las diferencias y sus modulaciones, puede permitir un crecimiento de los *acuerdos* , pero honestos y sinceros, porque en el camino de las emociones reconocemos que debajo de cóleras e irritaciones, los miedos y sustos acusan nuestra vulnerabilidad. Pero que debajo del temor alienta una tristeza. Apuesto a que esa tristeza de lo profundo —no las tristezas superficiales y vanas— es más común de lo que pensamos: la muerte de un niño en la playa, la imagen del hambre, de cuerpos ahogados, de soledades y pérdidas, del puro sufrimiento. (40)

3.4. Epílogo

Al cerrar me permito señalar las que me parecen tres heridas abiertas hoy, entre nosotros y nosotras, y que cargan de una manera especial la propuesta final.

Primero: la herida del número de *desaparecidos* . Tenemos algunas listas, tenemos algunos encuentros. La presente investigación encontró documentos de denuncias y pedidos de hallazgo de personas que no aparecen en ninguna de las listas conocidas. El *sistema* adoptado para la desaparición de personas, con ausencia de registros y multiplicación abierta de sospechas y operativos, nos encuentra hoy con distintas cifras. Es cierto que el número de 30000 es inverificable. Tampoco es refutable.

Segundo: la herida sobre el proceso de expulsión de Jalics y Yorio, previo a su secuestro y prisión por cinco meses en condiciones terribles e interrogatorios bajo sedación. Orlando Yorio murió en agosto de 2000 sin respuesta a todas las preguntas con las que cierra su carta al padre Moura. (41) Jalics se reconcilió públicamente con Jorge Bergoglio y celebró misa junto al Papa Francisco. (42) Pero en su libro sobre la contemplación afirma: «sabíamos». Relata que fueron y reclamaron al acusador, quien prometió repararlo… y no lo hizo. Jalics tenía pruebas de la acusación injusta. Más adelante comparte su proceso para lograr perdonar: al darse cuenta de que todavía tiene las pruebas, decide quemarlas para completar su perdón. Si es posible asegurar que no hubo denuncia del Provincial contra los dos sacerdotes, es cierto que hay una herida abierta por el modo en el que se llevó adelante el proceso de expulsión: (43) la herida incluye el anonimato del acusador y la existencia de pruebas que ya no pueden hallarse. (44)

Tercero: el argumento reiterado por el que obispos argentinos y la cúpula de la CEA prefirieron las gestiones secretas (45) mientras seguían compartiendo ceremonias y liturgias, correspondencia laudatoria e, incluso, procura de justificaciones teológicas de la guerra justa y la pena de muerte. Con abierta y escandalosa negativa en los hechos, a recibir y escuchar a familiares y militantes por los derechos humanos. (46) Un auténtico demonio se agitó bajo la fórmula del mal mayor que consistía en la amenaza de un gobierno marxista, un régimen comunista. (47)

Hoy, con el alza (48) del descreimiento, la baja de la participación en el culto, de la demanda sacramental y de las vocaciones para el sacerdocio y la vida consagrada, estamos en condiciones de preguntarnos: ¿han sido los regímenes de esa ideología los responsables de esta pérdida?, ¿qué tipo de ideología y de práctica es la que ha acelerado a la población mundial, la de nuestro país, hacia una locura del tener y acumular, a costa de miseria y muerte y de un

planeta devastado? (49) Citando a Pablo VI: «…la persona cristiana debe elegir con diligencia su camino… debe mantenerse vigilante en medio de la acción, para dar a conocer los motivos de su conducta y para rebasar los objetivos perseguidos, movida por una visión más amplia de la realidad, lo cual evitará el peligro de los particularismos egoístas y de los totalitarismos opresores. (50) Nuestra actual situación social y religiosa: ¿ha sido fruto de totalitarismos opresores o de particularismos egoístas? ¿Eligieron el mal menor?

Tres heridas abiertas: la lucha por la cifra, la conducta de Bergoglio y las acciones timoratas y cómplices de franca colisión entre los principios documentales y las conductas públicas de los obispos.

4. Reflexiones abiertas

La fe en el colosal respeto de Dios por lo humano puede sostenernos y purificarnos cada vez. Guardini enseña que Dios crea al hombre, pero con *respeto* . Al crearlo, nada hay en lo humano que no proceda de Dios. Pero en el respeto es Dios quien retrocede como oferta de un tú para su criatura que por eso es a tal punto libre y digna cuando dice «yo». Ese respeto colosal, con todos sus riesgos, es la condición de nuestra obligación de respeto y aceptación.

¿Dónde está Jesús?, volveremos a preguntarnos una y otra vez. Porque el misterio del Resucitado es el de una presencia/ ocultamiento, de una libertad total y un amor como nunca tan propiamente llamado universal: inflamando un cosmos que nos supera absolutamente.

Nuestro entramado (51) —como cometido ético— deberá ser paciente y, sobre todo, insistente. (52) Para que las distintas texturas y colores puedan ir enlazando un futuro de paz y bien. Apagando enojos y corriendo miedos: en el común apremio de la tristeza por el dolor y la muerte. Para que el entramado vaya siendo con fidelidad a la verdad y con apetito de encuentro. (53) La clave final es la aceptación de la verdad, como dijera Pablo VI, «venga de donde viniere». Condición de nuestro posible, necesario y sagrado encuentro entre quienes somos hermanas y hermanos. Misterio del otro, de la otra y «contrabando de la gracia», como enseñara Orlando Yorio que otorga el encuentro. (54)

La santa, el santo de nuestro tiempo, (55) tendrá que ser «mártir»: testigo de la *humildad* . Humilde quiere decir ser parte del común barro constituyente humano y quiere decir que su virtud será la *insistencia* : no ya una resistencia cuya fortaleza no poseemos o una constancia cuya permanencia no nos define. Pero la insistencia humilde de quien tantas veces fue muerto o muerta y otras tantas volvió a levantarse… como dice la canción. Como dice la película, que finaliza con una galería de rostros durante largos, muy largos minutos. Rostros. Solo rostros. (56)

1 . Textos, autores y exposiciones más acabadas deberán ser parte de una publicación que pueda explayar y fundamentar mejor la oferta presente.

2 . Luis Liberti, Federico Ripaldi, «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 863-910. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

3 . Necesito incluir en este espacio una confesión de debilidad radical: las citas no son azarosas, sino que responden a mi formación: la ausencia de autorxs propios de la amerindia. En efecto: las autorías europeas y sus experiencias nos hermanan… parcialmente. Faltan otros, creencias y prácticas milenarias, coloridas… Cercanas a la tierra y mezcladas con la tierra. Los trabajos de Dussel, por ejemplo, defienden y sostienen una dimensión planetaria, pero están frecuentemente sostenidos por autores europeos y por realidades de antiguas civilizaciones. Hablo de la necesidad de hacer lugar al pensamiento de Kush, Roig y Arpini, por ejemplo. Como en la insistencia de Hugo BIagini en convocatorias de encuentros y publicaciones, el desarrollo en el pensamiento sobre religión (por ejemplo, Pablo Wrigth, que habla del *perspectivismo amerindio* y lo vincula a la *crítica postcolonial*). En Juan M. Renold (comp.), *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades,* Rosario, Universidad Nacional de Rosario, pp. 139-150.

4 . Son más cercanas a la noción de tensión que podemos tomar de la energía eléctrica: no solo no se eliminan como polaridades tensas, sino que necesitan mantenerse opuestas, so pena de perder el poder energético. Esa metáfora nos sitúa claramente en un lugar de recorrido y reconocimiento de los pares opuestos.

5 . «Traidor, desleal, infiel, pérfido», según la definición de https://es.wiktionary.org/wiki/vendepatria, consultada el 6 de enero de 2023.

6 . No puedo profundizar aquí en el enorme papel que desempeña en la lucha declarativa (semántica y conceptual) entre las ideologías presuntamente coherentes con el bien, la patria y hasta el querer divino, y las que se definen por *destruir* a las anteriores. Es notable el poder de la calificación de *extranjero* para esa descalificación.

7 . Cf. Eduardo Blaisten, Martín Zubieta, *Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el Proceso* , Buenos Aires, Colihue, 2015, pp. 123-124. Carta Pastoral de la CEA del 15 de mayo de 1976, en https://episcopado.org/documentos.

8 . Cf. Ceferino Reato, *Disposición final* , Buenos Aires, Sudamericana, 2012; «La voz del represor que confirma sus crímenes», en *Página/12* , Buenos Aires, 16 de febrero de 2012.

9 . *Un muro de silencio* , Lita Stantic, 1993. Coproducida por Argentina, Reino Unido y México.

10 . 20 de septiembre de 1984, ver en https://www.youtube.com/watch?v=gL5gk1qJ7wM

11 . No logré ubicar la cita precisa de esta expresión de Bignone. Apelo a mi memoria personal: claramente recuerdo la afirmación de reconocer que había tenido piedras en su mano y que las dejó caer. Invitaba a las argentinas y los argentinos a hacer otro tanto.

12 . Cf. Romano Guardini, *Mundo y Persona* , Madrid, Encuentro, 2014, p. 80.

13 . Cf. Paul Ricoeur, *Sí mismo como un otro* , México-Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 202-212.

14 . Cf. Luisa Ripa, «La era de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad», (en colaboración) en: Mario Lozano, Jorge Flores (comp.), *Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea. Reflexiones sobre tres décadas* , Bernal, UNQ, 2014, pp. 151-169

15 . Cf. Carlos Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 119-139.

16 . Cf. Luisa Ripa, «Derechos humanos: un nuevo lenguaje frente a la antigua triple tragedia de la guerra», en Nélida Boulgourjian, Juan C. Toufeksian, *Genocidio y Diferencia* , Buenos Aires, Fundación Siranoush-Boghos Arzoumanian, 2007, pp. 13-29.

17 . Cf. Enrique Dussel, Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid, Trotta, 1998, pp. 91-166.

18 . Cf. Luisa Ripa, «Entre la expectativa de la vida y la cereza de la muerte, la construcción de un mundo», en Amphi Combothekas, Valentín Cricco, Dina Picotti de Cámara, *En torno a un logos cordial. Homenaje a Luis Joaquín Adúriz,* Morón, Universidad de Morón, 2011.

19 . Ver, por ejemplo, Augustus Napier, Carl Whitaker, *El crisol de la familia* , Buenos Aires, Amorrortu, 1981.

20 . Cf. Luisa Ripa, «¿Cómo entender lo que nos pasó? El caso Novak. Cuestiones de relevancia ética en el accionar del obispo quilmeño», en XIV Memorias del Congreso Interamericano de Filosofia: *Subjetividad, representación y realidad* , Puebla-México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

21 . Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* , Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1993, pp. 338-357

22 . Cf. *El Sínodo diocesano. Quilmes, Viedma* , Buenos Aires, Latinoamericana Libros, 1982, pp. 51-79.

23 . Agustín de la Riega propuso esa categoría como superadora de los enfrentamientos entre dos estilos político-culturales en la Argentina (reunión de docentes de filosofía durante la guerra de Malvinas, 1982). En sus palabras «…si las personas de buena voluntad que hablen de pueblo no se alían con las personas de buena voluntad

que hablan de república, las que ganan son las personas de mala voluntad». Parte de esa propuesta se publicó como «Cultura y política. La Nación: Pueblo y República», en Agustín de la Riega, *Identidad y universalidad* , Buenos Aires, Docencia, 1987, pp. 75-87.

24 . Cf. Eloy Mealla, Carolina Bacher Martínez, «La vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia» en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 348-420.

25 . Cf. Luisa Ripa, «¿De qué capacidad hablamos cuando nos referimos a las personas con discapacidad?», II Simposio Internacional del Observatorio de la Discapacidad «Políticas Públicas, Ideologías y Modos de Abordaje de la Discapacidad en el Marco de las Ciencias Sociales», 16 y 17 de mayo de 2016, Universidad Nacional de Quilmes, 16-17 de mayo, 2016.

26 . Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 529.

27 . Cf. Luisa Ripa, «Memoria y verdad ¿reconciliación?», en Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria* , Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 183-207.

28 . Una muestra de la astucia que subrayo es que la Ley de Amnistía *incluye* a las acciones subversivas: ¡cuando sabía (como se afirmará rotundamente en entrevistas posteriores) que la subversión había sido totalmente vencida! Cf. Blaisten, Zubieta, *Decíamos ayer,* p. 541.

29 . Es necesario continuar estos discursos con algunas de las entrevistas que diera una vez condenado. Donde presenta sin pudores su descarnada aceptación de la inevitabilidad de la matanza y de la tortura a fin de ganar la guerra y acabar con la subversión. Ver nota 8 de este capítulo.

30 . Cf. Luisa Ripa, «Tragedia y Fraternidad», en *Scripta Ethnologica* , Buenos Aires, 2000, Volumen XX, pp. 105-119.

31 . Cf. Paul Ricoeur, *Amor y justicia* , Madrid, Caparrós, 2000, pp. 25-31.

32 . Cf. Guardini, *Mundo y Persona* , pp. 39-43. 139-141.

33 . Cf. Diario *Clarín* 21 de abril de 1983, en Blaisten, Zubieta, op. cit. *,* p. 538.

34 . Aunque la investigación desmiente que únicamente hayan respondido en esos términos, es preciso reconocer que la amplitud de denuncias o condenas documentadas NO han tenido adecuada difusión: como repetía Mignone, porque el obispo no lo decía abiertamente en la misa de once horas de su catedral y porque no se extremaron las exigencias de esa difusión, confiando en intercambios casi o totalmente secretos. La confusión se mantuvo sostenidamente.

35 . Cf. Luisa Ripa, «Pequeñas reflexiones éticas en tiempos de

grandes incertidumbres», en Nahir Fernández et allí, Actas del XIX Congreso Nacional de filosofía AFRA, Mar del Plata, UNMdP, 2021, pp. 1753-1763.

36 . Cf. Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel, Verónica Giménez Béliveau, «Religiones y creencias en Argentina (2008-2019)», *Sociedad y Religión* , nº 55, Vol XXX (2020).

37 . Pero a veces transformados notablemente por algún acontecimiento, como cuando se aplaude de pie la película *Argentina, 1985* . La impresión es la del despertar de una pasión dormida o silenciada…

38 . Cf. Guardini, op. cit., pp.129-138. Ver las revolucionarias tesis del autor sobre el *lenguaje* y *el carácter verbal de las cosas.*

39 . Puede vincularse a lo que Ricoeur llama *hospitalidad lingüística* , especialmente al hablar de la *traducción.*

40 . Ricoeur advierte en un precioso artículo que el sufrimiento que no se comparte ni se elabora quiebra toda condición de subjetividad libre y capaz. Paul Ricoeur: «La souffrance n'est pas la douleur», Communication faite au colloque organisée par l'Association Française de Psychiatrie à Brest les 25 et 26 janvier 1992. Titre du colloque: «Le psychiatre devant la souffrance». Le texte de cette communication a été publié dans Psychiatrie française, numéro spécial, juin 1992; et dans la revue Autrement, «Souffrances», nº 142, février 1994.

41 . Cf. Josefina Llach, Zulema Ramírez, María Roger, Soledad Urrestarazu, Marcos Vanzini, op. cit., pp. 606-629.

42 . Ver, por ejemplo: Luis Zamora en https://www.youtube.com/watch?v=nGwgyxcyEnc Y https://www.ambito.com/papa-francisco/el-papa-recibio-jalics-el-jesuita-secuestrado-la-dictadura-n3810044. O el largo testimonio ante la justicia: https://www.youtube.com/watch?v=kusAEY26O4.

43 . Cf. Luisa Ripa, «Tener memoria y percibir las diferencias», en Eugenio Gómez de Mier, *Desde Cuba y Estados Unidos predicando a todas las naciones* , Buenos Aires, Docencia, 2015, p. 103.

44 . «Con respecto a la actuación de la Iglesia católica, Mignone sostuvo que en algunas ocasiones la luz verde para que actuaran los militares fue dada por los mismos obispos. Refiriéndose a muchos obispos y al provincial jesuita Jorge Bergoglio, Mignone dice: "¡Qué dirá la historia de estos pastores que entregaron sus ovejas al enemigo sin defenderlas ni rescatarlas!"», p. 174. Hijos de Emilio Mignone, en *Iglesia y Dictadura* , Página/12, 20 de marzo de 2013.

45 . Cf. Juan Durán, Luis Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp 96-137; Luis Liberti, Federico Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"»,

en: C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 154-199. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2].

46 . El obispo Jorge Novak relata la escucha —en el plenario obligatorio de la CEA— al ministro Martínez de Hoz y el permiso para escuchar a los sindicalistas: en la portería y solo aquellos obispos que quisieran hacerlo (cf. Luisa Ripa, «Para entender un poco más una relación difícil y entregada», en Luis Liberti (ed.), *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza* , Buenos Aires, Guadalupe, 2006, pp. 213-248, en especial: 226 y 230. En la p. 224 se menciona su relato de la quita de ayuda económica de Misereor (necesaria para que familiares pudieran afrontar las demandas jurídicas o viajes) por expreso pedido de la CEA.

47 . Pese a las insistencias claras en contrario, cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Lo que escuchen en el oído, proclámenlo desde lo alto de las casas» y «La Santa Sede exhorta a la CEA a una intervención más apremiante frente a las admisiones del gobierno», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 299-317. 380-406.

48 . Cf. Mallimaci, Esquivel, Giménez Béliveau, «Religiones y creencias en Argentina (2008-2019)».

49 . Cf. Luisa Ripa, «Qué significa tener y a qué estamos jugando», en Actas de las XII JAF, Bahía Blanca, UNS, 2022, pp. 587-594.

50 . *Octogésima adveniens* , nº 49. Esta notable carta de 1971 ha sido, según creo, rápidamente pasada por alto. Ofrecía una convocatoria clara a que los y las cristianas se hicieran cargo de la política, eligiendo orientaciones de izquierda o de derecha, sin llegar a los extremos que significan romper con el cristianismo…

51 . Este es el momento de insistir en la necesidad de renuncia al pensamiento binario y la entrega al difícil pensar de las diferencias… solamente así los hilos, sus colores y sus texturas diversas… harán una trama bella y rica.

52 . He trabajado esa virtud como la propia de nuestro tiempo: ni tan vigorosa como la resistencia ni tan duradera como la persistencia. Pero capaz del renacer y volver a empezar: como la canción de la cigarra y como ejemplo de humildad paciente.

53 . Cf. François Dubet, *construir* fraternidad mediante la solidaridad *sentida,* en *¿Por qué preferimos la desigualdad?,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2021 y *La época de las pasiones tristes* , Buenos Aires, Siglo XXI, 2023, (el autor postula sus tesis desde una postura decididamente agnóstica: de interés para esta obra).

54 . Cf. Orlando Yorio, https://www.youtube.com/watch?v=s7lZHB21jt0.

55 . En el sentido en el que Maritain habla del santo y la historia.

Jacques Maritain, *Significado del ateísmo contemporáneo* , Buenos Aires, Desclée, 1950.

56 . « *Lamerica* », Gianni Amelio (1994), https://www.filmaffinity.com/es/film672300.html.

CAPÍTULO 12

El episcopado argentino y las autoridades nacionales durante la democracia. Posicionamientos frente al período 1976-1983

RICARDO ALBELDA - DANIEL GRANEROS

El objetivo de este ensayo es reflexionar sobre los posicionamientos del episcopado argentino y de las autoridades civiles durante la etapa democrática 1983-2011 en relación con el período de la espiral de violencia que tuvo lugar en el país durante el último gobierno militar. Nos anima la carta de la Conferencia Episcopal Argentina, «La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz» (2012), donde los obispos señalan: «Nos sentimos comprometidos a promover un estudio más completo de esos acontecimientos, a fin de seguir buscando la verdad, en la certeza de que ella nos hará libres (cf. Jn 8,32). Por ello nos estamos abocando a revisar todos los antecedentes a nuestro alcance. Asimismo, alentamos a otros interesados e investigadores, a realizarlo en los ámbitos que corresponda». (1)

Realizaremos esta labor teniendo en cuenta dos premisas. En primer lugar, que hacer historia —sobre lo que fue y a partir de la aproximación a la verdad, fruto de la pluralidad de voces memoriosas — nos permite asumir el pasado (condición de posibilidad para superar las heridas padecidas), entender el presente y proyectar un futuro común. En segundo lugar, que «en el origen de casi todas las Conferencias Episcopales juega un papel decisivo la necesidad perentoria de mejorar las relaciones entre la Iglesia y la autoridad del Estado… o de restablecerlas donde estas se habían interrumpido». (2)

Para realizar el presente trabajo, haremos —en el sentido antes mencionado— *memoria histórica* secular desde acontecimientos sociopolíticoa y económicos vividos por la sociedad toda. (3) Más allá del valor propio de esta memoria, que permitirá algunas conclusiones relativas al parecer y a la actuación de las autoridades civiles en torno a la época pasada que nos ocupa, contribuirá también a contextualizar los textos y la actuación del episcopado argentino en el período. En efecto, también tomaremos algunos de los muchos documentos significativos de la Conferencia Episcopal Argentina donde revisa su pasado, seleccionando aquellos textos que no fueron abordados directamente en los primeros dos tomos de la presente obra. Ellos nos ofrecen alguna señal significativa para explicitar su autocomprensión histórico-teológico-pastoral en el momento en que fueron dados a conocer.

En la brevísima presentación crítica de los textos de la Conferencia

Episcopal Argentina se tomará como evidencia el hecho de que se tratan de *textos colegiados* . En ellos, las *comisiones redactoras* de los textos-documentos son las que gestionan diversas estrategias discursivas que expresan la diversidad de pareceres de sus miembros. Esta diversidad no va en desmedro de un discurso unificado dentro del imaginario común de lo que implica ser obispo de la Iglesia católica. A fuerza de no superar los límites de espacio del presente escrito, se optó por desatender el estudio de los *obispos productores* de los diversos textos, ya que además fueron estudiados en el tomo 1. (4)

El recorrido histórico en relación con los discursos del Episcopado se llevará adelante desde cuatro etapas: la primera, en relación con el retorno democrático (1-2); luego, la década de la transformación económico-social (3-4); posteriormente, la crisis del fin del milenio (5-6), y finalmente los primeros períodos de gobierno del presente siglo (7-8). Cerramos este recorrido con unas reflexiones conclusivas a modo de balance sobre lo trabajado.

1. El valor de la democracia (1983-1989)

Para gran parte de los argentinos resultaba evidente el valor del retorno democrático acontecido en diciembre de 1983, a fin de restablecer el Estado de derecho en la sociedad: esto constituía, sin lugar a dudas, la mayor fuerza de Alfonsín. Expresado en sus discursos preelectorales («con la democracia se come, se cura y se educa»), ese valor lo acompañará poco más de la mitad de su mandato (en lo que suele denominarse *primavera alfonsinista*). Sin embargo, en cuanto al modo de ejercer el gobierno de manera eficiente, integrando pacífica y ordenadamente a todos los sectores, y en cuanto a las soluciones propuestas entremedio de la multitud de problemas, todo era incertidumbre. Las solidaridades de la democracia naciente que se esperaban con los demás actores corporativos del quehacer nacional —Fuerzas Armadas, sindicatos, empresarios, partidos políticos y la misma Iglesia— influyeron poco, pues, con la caída del Proceso, todos ellos se encontraban dañados, juzgados en su actuación, a la defensiva o con una mezcla de todo un poco.

El gobierno alfonsinista tuvo como prioridad la restauración política e institucional del Estado: todo —incluso la economía— estaba subordinado a ello. De este modo, destinó recursos a la política cultural y educativa, enarbolando la bandera del ejercicio del pluralismo democrático contra el autoritarismo, la participación y la libertad de expresión, tan largamente postergadas en los tiempos precedentes. Todo ello se plasmó tanto en la política educacional (reforma y autonomía universitaria, Plan Nacional de Alfabetización, Congreso Pedagógico Nacional, etc.) como en la cultura del *destape* alrededor de la sexualidad y de la vida conyugal (sanción de las leyes sobre patria potestad compartida en 1985 y divorcio vincular en

1987).

Los vínculos internacionales fueron restableciéndose en forma progresiva, ayudados por la elocuencia presidencial en torno de los derechos humanos y el valor de la democracia. Particularmente en 1984, a partir de un referéndum popular no vinculante, se firma el Tratado de paz y amistad entre Argentina y Chile el cual acepta la propuesta papal de 1980 relativa al conflicto sobre el canal de Beagle. En cuanto a la situación económica, los problemas en el despertar democrático resultaban gravísimos: una economía estancada, cerrada y vulnerable a las crisis externas; inflación y deuda externa con un Estado devastado y sumido en el déficit fiscal. Sin crédito externo y con poca disciplina fiscal, el Estado debió acudir a la emisión de moneda que redundaría en mayor inflación. Ni Bernardo Grinspun —con políticas dirigistas de control estatal y redistributivas asistencialistas (como la caja PAN)— ni su sucesor en la cartera económica Juan Vital Sourrouille —primero con un programa heterodoxo de *shock* económico como el Plan Austral y luego con el Plan Primavera— lograron evitar, hacia el final de la década, la terrible hiperinflación. (5)

Asimismo, el conjunto de la sociedad comenzó a enterarse de aquello que —dolosa o culpablemente— había ignorado: las violaciones de los derechos humanos por parte de miembros del último gobierno militar. Ello aconteció principalmente a partir del informe *Nunca más* de septiembre de 1984 elaborado por la Conadep (creada por el propio Alfonsín cinco días luego de asumir) y de la amplia difusión que desde los medios de comunicación se dio de ello. (6) De este modo, gran parte de los argentinos repudió el accionar de las Fuerzas Armadas, exigiendo juicio y castigo para todos los culpables. Así, mientras las Fuerzas Armadas centraron su defensa en la victoria de la *guerra* contra la subversión (recordando, al mismo tiempo, que su actuación contó, al menos, con la tácita anuencia general, y solo dispuestos a admitir excesos propios de una *guerra sucia*), el gobierno respondió sometiendo a juicio a nueve de los diez excomandantes de las tres primeras juntas militares juntamente con la cúpula de las organizaciones guerrilleras de ERP y Montoneros; (7) finalmente, en diciembre de 1985, fueron condenados cinco militares.

Con el transcurso de los años, la justicia fue avanzando contra oficiales de menor jerarquía acusados de violaciones contra los derechos humanos; se promovió así la apertura de causas nuevas, el llamado a indagatoria y el procesamiento de varios imputados. El gobierno, a fin de contener el clima interno dentro de las Fuerzas Armadas (que podría desestabilizar el orden democrático), buscó clausurar dicho tratamiento judicial y, sin el acompañamiento de otras fuerzas políticas, promulgó a finales de 1986 la Ley de Punto Final

que fijaba un plazo de dos meses para la presentación de nuevas denuncias penales (tras lo cual los crímenes quedarían prescriptos). (8) Su sanción provocó el fin de la *primavera alfonsinista* y un rechazo unánime de los organismos de derechos humanos (apoyados por la CGT, estudiantes universitarios y organizaciones de izquierda) que, convocando a marchas y movilizaciones masivas endurecieron aún más sus posiciones. Sin embargo, el problema lejos estaba lejos de quedar clausurado.

En la Semana Santa de 1987, un grupo de militares encabezados por Aldo Rico y acuartelados en Campo de Mayo, exigió una solución definitiva a la cuestión de las citaciones y de los procesamientos, al tiempo que buscaba frenar la opinión generalizada sobre el desprestigio de la institución militar debido a su actuación antisubversiva. La mayor parte de la sociedad acompañó al gobierno para defender la democracia y Alfonsín, en persona, logró terminar con el levantamiento. Sin embargo, también entendió que el país había estado al borde de un nuevo golpe de Estado; fue así que, quince días después, envió al Congreso un nuevo proyecto de ley (sancionado en junio de 1987) con el fin de clausurar definitivamente la *cuestión militar* . Se trataba de la Ley de Obediencia Debida que eximía de responsabilidades penales a quienes se suponía habían actuado obedeciendo órdenes superiores (entendiendo haber actuado bajo *error insalvable*). (9)

En enero de 1988, el conflicto se reabrió. En primer lugar, cuando el Tte. Cnel. Aldo Rico volvió a sublevarse en Monte Caseros (aunque fue rápidamente sometido); en segundo lugar, en diciembre de ese mismo año, de la mano del Cnel. Mohamed Alí Seineldín, que se amotinó en el Regimiento de Villa Martelli: los insubordinados —finalmente controlados— reclamaban la reivindicación de la institución militar, una amplia amnistía general y la renovación de los mandos dirigenciales en el Ejército. (10) Como si esto fuera poco, en enero de 1989, un grupo de ochenta militantes del Movimiento de Todos por la Patria (encabezados por el exlíder del ERP Enrique Gorriarán Merlo) asaltó el cuartel de La Tablada con el objeto de frustrar una supuesta conspiración militar; la toma resultó un fracaso absoluto (que costó muertos, heridos, presos y desaparecidos). (11) Quedaba claro, entonces, que la *cuestión militar* lejos estaba de quedar resuelta en una sociedad que, en su conjunto, ya no admitía alzamientos en contra del orden democrático.

2. El episcopado en los inicios del restablecimiento democrático

Desde el punto de vista de la acción evangelizadora de la Iglesia, el período del reinicio de la democracia en el país se vivió con nuevos aires gracias al Documento de Puebla (1979) correspondiente a la III

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Asimismo, en esta década de 1980, la relación del episcopado y la sociedad argentina estuvo signada por el documento «Iglesia y comunidad nacional» del 8 de mayo de 1981, posicionándose frente a la nueva realidad política. Y aunque son varios los textos emitidos por los obispos en este período que expresan su parecer ante la recuperación de la vida democrática y la autoconciencia sobre su actuación en la década anterior, solo destacamos brevemente dos de ellos: 1) «Democracia, responsabilidad y esperanza», del 13 abril de 1984; 2) «Iglesia y los derechos humanos», del 17 de abril de 1984.

El primer texto que corresponde a la 48º asamblea plenaria de inicios del 1984, (12) puede encuadrarse en el género literario correspondiente a una *declaración* , cuya función es comandar o procurar que el interlocutor haga algo. (13) Según se expresa en el texto del documento, gobernantes y ciudadanía en general se deberían dejar orientar por el episcopado ya que el país había «iniciado una nueva etapa de vida en democracia» (nº 1):

La democracia que acaba de restablecerse necesita afirmarse en sus verdaderos fundamentos, para lo cual es imprescindible iluminar con toda claridad los caminos que conducen a ella, de manera tal que todos y cada uno de los ciudadanos asuman con responsabilidad de conciencia el papel protagónico que en su propio ámbito les corresponde (nº 2).

En el uso del lenguaje imperativo, sin autoimplicarse y situándose así por fuera de las indicaciones sobre el *deber ser* por ellos expresados, (14) pone de manifiesto el modo en que el episcopado argentino entendió su misión frente al pueblo argentino. En este sentido, los obispos estaban convencidos de que el «alma de nuestra Patria es cristiana» (nº 14), identificando lo cristiano como sinónimo de católica. Desde este imaginario se comprende en varias de las afirmaciones de los documentos del episcopado, además de lo que se expresa en este texto en particular y remite a la construcción del imaginario o mito de la nación católica. (15)

En relación con la vida democrática iniciada recientemente, el documento declara que ella es «un estilo de vida que implica una convivencia en la pluralidad y en la unidad» (nº 7). Pluralidad referida en relación con los límites de la libertad, y la unidad comprendida como la «disposición interior que… busca el bien común» (nº 8). A tenor de esto, los obispos no dudan en afirmar que por tener el país un alma cristiana/católica ella debe de estar «abierta con sentido pluralista a las demás concepciones», aunque manifiestan cierta preocupación «por corrientes que pretenden introducir una cultura contraria a nuestro ser nacional» reclamando a las autoridades que «cumplan con el deber de defender la identidad cultural de nuestro

pueblo, sometida a tantas presiones que le son extrañas» (nº 14). Además de esta labilidad discursiva y conceptual, con esta intromisión a la pretendida cultura cristiana, se alude al laicismo como un nuevo peligro a la identidad de la nación católica. Al parecer, el episcopado «recordó mucho el proyecto político y organizacional del país de la Argentina de 1880» (16) y de allí su gran preocupación por hacer frente al laicismo. Inquietud que movilizó a la Iglesia a la batalla contra las políticas del gobierno de Alfonsín que iban contra la concepción católica de la educación (nº 15-18), la moral sexual («pornografía» nº 19) y el derecho al buen nombre de las personas («fama» nº 12).

Al hacer una lectura de su actuación en el período anterior, «horas difíciles para la vida institucional del país», (17) se reconoce en este texto que el episcopado «pudo no acertar en todo lo que hizo», pero declara que siempre procuró «obrar y hablar de acuerdo con los dictados de [sus] conciencias de pastores» (nº 5). Así, al mirar el período anterior al democrático, testificó su actuación de acompañar los sucesos históricos desde sus *declaraciones* en los siguientes términos:

[La CEA] Condenó la subversión que amenazaba con destruir los valores esenciales de nuestra nacionalidad, señaló la moralidad de la justa defensa interna de nuestra Patria, y reprobó ante las autoridades correspondientes y la opinión pública no solo los excesos, sino también el sistema ilegítimo de represión (nº 5).

En este párrafo nos encontramos con una narrativa similar pero no idéntica a la teoría de los dos demonios, en la que el episcopado se refiere a unos como «subversión», según la forma habitual de relato que tuvo el gobierno militar, (18) siendo aquellos los que constituían una amenaza a los valores de la nación expresados ya en ocasiones anteriores. (19) En cambio, los miembros de la Junta Militar de gobierno solo son mencionados como «autoridades correspondientes» a cargo de todo un «sistema» de represión ilegítimo. Los nombres o antropónimos aquí utilizados para designar a los actores del período referido a la espiral de violencia en el país, ratifican cierto temor por responsabilizar los hechos vividos en ese período como una simple expresión de terrorismo de Estado y, por ello, reprueban ambos actores de los penosos acontecimientos. Por otro lado, el texto exterioriza cierto desconocimiento frente al accionar oscuro del gobierno militar de facto, ya que todavía no se había publicado el informe *Nunca más* (20 septiembre de 1984), y toma una postura prescindente frente al debate social iniciado luego de la Ley de Autoamnistía (22.924) y su posterior derogación por el presidente Raúl Alfonsín con la ley 23.040. (20)

En definitiva, en este texto, solo se recuerda el accionar de la

jerarquía mediante *las palabras* ; y estas comprendidas como parte esencial en el cumplimiento de su misión pastoral de «iluminar» (nº 2), pero sin ninguna mención de acciones concretas realizadas por los obispos en relación con los acontecimientos históricos.

Finalmente, un tema a destacar del presente documento de abril de 1984 corresponde a su último apartado titulado: «Democracia y reconciliación». Allí se afirma con gran atino que la «democracia nunca se logrará realizar… sin un verdadero espíritu de reconciliación» (nº 20), subrayando que «la verdadera reconciliación no está solamente en la verdad y la justicia, sino también en el amor y el perdón» (*idem*). Esta exhortación a la reconciliación como tema constante del episcopado, en esta oportunidad advierte que «no significa en manera alguna que la Iglesia propicie la impunidad de los graves delitos que se han cometido y que tanto daño han causado al país» (*idem*). Así, a la reprobación de la violencia vivida, los obispos realizan un reclamo de justicia y de este modo se posicionan frente a la historia como agente de reclamos de justicia que será largamente esperada.

El segundo texto, que seleccionamos de este período, corresponde a una resolución de la misma asamblea nº 48 que emitió la declaración anterior, titulada «La Iglesia y los derechos humanos». Se trata simplemente de una publicación de extractos de algunos documentos e intervenciones de la Conferencia Episcopal ya publicados, pero no suficientemente divulgados o conocidos, tal como lo expresa en su presentación Mons. Carlos Galán, donde se advierte que se trata solo de «algunos documentos», pues otros no fueron publicados en aquella oportunidad y quedaron en archivos. (21)

Es significativo que la publicación del extracto de las intervenciones del episcopado en el período de la espiral de violencia vivido en la Argentina (1970-1982) manifiesta no tener otro interés más que «el de ofrecer un material breve de fácil consulta a quien le interese». Sin embargo, dicha publicación solo cobra sentido como ejercicio de respuesta frente a las acusaciones presentes en los medios de prensa y de comunicación en general de cierta complicidad e inacción de la Iglesia frente a la situación vivida durante el gobierno militar. (22) Desde el horizonte de la Iglesia en general, esta situación de ataque al episcopado «produjo un desconcierto general y un inmovilismo en la mayoría de los agentes pastorales. Se tuvo la sensación de que no se había hecho nada y quedaba oculto todo el trabajo de búsqueda pastoral posconciliar para encontrar las formas nuevas de evangelización», (23) aun en el contexto de la espiral de violencia de la Argentina. Esta publicación de resúmenes de algunos documentos del episcopado será tomada como constante punto de referencia por las subsiguientes declaraciones para dar testimonio de

lo actuado ante la dictadura.

3. La transformación económica y social (1990-1999)

Con el «menemismo» se inició un nuevo período peronista, esta vez caracterizado por reformas económicas de corte liberal y modernización del Estado, y por la profundización de la brecha social. Siguiendo el Consenso de Washington, (24) Menem inició una profunda reforma económica cuyo centro lo constituía la reducción del Estado benefactor a fin de evitar la emisión monetaria causante, según el nuevo gobierno, de la inflación desbordante. Para ello, ya desde el inicio de su mandato, abrió el Estado a una ola de privatizaciones para flexibilizar el trato con la inversión extranjera, de la mano de políticos liberales (como los Alsogaray) y de grandes grupos empresarios (como Bunge & Born); asimismo, emitió líneas de crédito blandas para facilitar un *shock* productivo y un auge exportador. En este sentido, el Congreso sancionó dos grandes leyes: la Ley de Emergencia Económica (ley 23.697, de septiembre de 1989), que suspendía subsidios y privilegios al tiempo que autorizaba a despedir empleados estatales, y la Ley de Reforma del Estado (ley 23.696, de agosto de 1989), que declaró la necesidad de privatizar empresas estatales. (25) Aun habiendo tomado estas medidas, la inflación seguía siendo alta y el déficit fiscal no se había reducido lo suficiente; ni siquiera la postergación del pago de intereses de deuda y los créditos llegados desde el Banco Mundial hicieron frenar la crisis.

La llegada de Domingo Felipe Cavallo a la cartera económica en marzo de 1991 y su Ley de Convertibilidad (ley 23.928, de marzo de 1991), caracterizaron diez años de la Argentina. Se estableció una paridad cambiaria un dólar = diez mil pesos argentinos (posteriormente, a partir del 1º de enero de 1992, «un dólar = un peso»), prohibiendo la emisión monetaria por encima de la reserva en dólares a fin de eliminar la inflación. En este marco, se pudo refinanciar la deuda externa (Plan Brady) y el país volvió a ser confiable para los inversores internacionales; estos invirtieron considerablemente en la Argentina entre 1991 y 1994, lo que permitió cumplir con los compromisos asumidos internacionalmente. (26) Asimismo, en su afán de *achicar el Estado* , Cavallo transfirió a las provincias la mayor parte de los servicios en educación y en salud (aunque sin los recursos presupuestarios de la coparticipación federal) y continuó con la *ola privatizadora* que produjo un *superávit fiscal* . Con estos ingresos, se recompuso la caja jubilatoria y el PAMI. (27)

Más allá de los resultados inmediatos (caída de la inflación, freno a la fuga de divisas, reactivación económica, etc.), debido a la apertura al mercado internacional, los despidos masivos que acompañaban cada privatización de empresa estatal y el encarecimiento de los servicios públicos privatizados, a fines de 1994 la situación económica

ya había comenzado a deteriorarse. (28) El Estado, de acuerdo con los criterios de focalización de intervención difundidos por el Banco Mundial, dirigió medidas asistencialistas y de emergencia para paliar las consecuencias sociales; en su mayor parte fueron intervenciones discrecionales que respondían a urgencias políticas o a la capacidad de presión sectorial. (29) De todos modos, no todos los sectores perdían: algunas grandes firmas nacionales —las mismas que recibían prebendas del Estado— se favorecieron, fagocitando a las pymes, asociándose con consorcios internacionales o adquiriendo las empresas estatales en condiciones ventajosas. Además, amparados por el aumento de los precios internacionales y del desarrollo de nuevos procedimientos tecnológicos, grandes terratenientes lograron que el modelo agroexportador volviera a imponerse.

El crecimiento de un solo sector y la pauperización de otros produjeron el incremento de la brecha entre ricos *cada vez más ricos* y pobres *cada vez más pobres* , con una ostensible disminución de la clase media. Dos Argentinas bien diferenciadas aparecían: aquella que no había podido sobrevivir al modelo y aquella que supo adaptarse a los nuevos tiempos globalizados. Conglomerados de pobreza surgieron en torno de las grandes ciudades y sus alrededores, provenientes de la caída del sector medio y de migrantes (de países limítrofes e internos), multiplicándose las *villas de emergencia* en precarias condiciones de acceso a una vida digna. (30)

La estabilidad económica dependía exclusivamente de la convertibilidad y, en gran parte, de los auxilios de los organismos de crédito internacionales: de este modo, el derrumbe de la situación social signó todo el segundo gobierno de Menem. (31) En efecto, la desocupación no bajaba y la deuda externa crecía considerablemente; (32) cuando la inversión extranjera disminuía, comenzaba la recesión económica, el déficit fiscal y el ajuste consecuente. Y mientras los acreedores reclamaban mayor ajuste, los distintos sectores solicitaban mayor alivio fiscal. En este marco, la relación del ministro Cavallo con el presidente fue desgastándose al punto que, en julio de 1996, fue reemplazado por Roque Fernández, quien condujo la cartera económica con medidas clásicas de ajuste fiscal el final del gobierno menemista (1999).

Debido a que los problemas sociales seguían en aumento por la crisis económica, la corrupción y la impunidad habían alcanzado un punto de no retorno, y el descrédito se había adueñado de las instituciones principales de la vida democrática, no era extraño que el electorado buscara otro rumbo: alguna representación política que no tuviera los vicios de la vieja política y que diera esperanza a un futuro mejor. Fue así que, en octubre de 1997, el justicialismo sufrió una fuerte derrota en las elecciones de medio tiempo en los principales

distritos del país, en manos de la Alianza por el Trabajo, la Justicia y la Educación (justamente los elementos más sensibles a los ojos de los argentinos). Ya para las elecciones presidenciales de 1999, la fórmula de la Alianza integrada por Fernando de la Rúa-Carlos «Chacho» Álvarez, se impondría en las urnas.

Respecto de la *cuestión militar* , el presidente Menem fue clausurándola progresivamente. De manera unilateral, y sin injerencia del Congreso de la Nación, el 7 de octubre de 1989 el presidente sancionó cuatro decretos de indultos. En primer lugar, invoca «que las secuelas de los enfrentamientos habidos entre los argentinos desde hace dos décadas obran como constante factor de perturbación en el espíritu social que impide alcanzar los objetivos de concordia y unión a los que el Gobierno Nacional debe atender prioritariamente», (33) citando explícitamente el documento de la Conferencia Episcopal Argentina «Camino de reconciliación» (11 de agosto de 1982). A partir de allí indultará a todos los jefes militares procesados no beneficiados por las leyes de Punto final y Obediencia Debida (1002/89) y a los guerrilleros y otros acusados de subversión (1003/89). En los restantes decretos, indultará a los militares que se alzaron en armas durante el gobierno de Alfonsín —1004/89: rebeliones carapintadas de Semana Santa, Monte Caseros (1987) y Villa Martelli (1988)— y a los responsables militares últimos de la guerra de Malvinas —1005/89: Galtieri, Anaya y Lami Dozo—. Al año siguiente, el 29 de diciembre de 1990, sancionaría otros seis decretos de indultos, corroborando su suscripción a la *teoría de los dos demonios* al igualar lo actuado por las organizaciones guerrilleras y lo ejecutado por el terrorismo de Estado. Así indulta a exmiembros de la Juntas Militares condenados por el Juicio a las Juntas (Videla, Massera, Agosti, Viola y Lambruschini; decreto 2741/90) y a otros intergrantes del último gobierno militar condenados por crímenes de lesa humanidad (Campos, Riccheri, Martínez de Hoz y Suárez Mason; decretos 2741/90, 2745/90 y 2746/90), así como también al líder montonero Mario Firmenich (2742/90). Asimismo, indulta a los militantes Norma Kennedy y Duilio Brunello (procesados por malversación de fondos públicos durante el gobierno de María Estela Martínez de Perón; decretos 2743/90 y 2744/90, respectivamente). (34)

Casi al final del gobierno menemista, el 25 de marzo de 1998, el Congreso de la Nación dictó la ley 24.952 por medio de la cual derogó las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida. Parte de la doctrina afirmó en aquel momento que tal derogación no alteraba la situación, puesto que dichas normas no cumplían efectos retroactivos al momento de ser derogadas. Desde septiembre de ese año, en el Tribunal de La Plata (extendiéndose luego a Bahía Blanca, Mar del Plata, Córdoba y Mendoza) comenzaron a desarrollarse los Juicios por

la Verdad impulsados por los organismos de derechos humanos: un procedimiento judicial sin los efectos penales de imputación o condena, ante la imposibilidad de perseguir penalmente a los responsables de delitos de lesa humanidad durante el Proceso de Reorganización Nacional. (35)

4. Nueva perspectiva del episcopado. Compromiso y autocrítica

Desde la realidad argentina, descripta anteriormente, se abre paso a una nueva etapa pastoral de la Iglesia y el episcopado, signada sobre todo por el documento «Líneas pastorales para la nueva evangelización», del 25 de abril de 1990. (36) Aunque se trata de un texto destinado a los católicos en particular, el movimiento generado por él tuvo un alcance social en la asistencia a los pobres, en tanto que dicha opción era asumida con madurez y sin confrontaciones ideológicas por la mayoría de los obispos. Destacaremos algunos pequeños aspectos de este período en tres textos de diversa extensión: 1) «Cambiemos el corazón», del 21 de marzo de 1990; 2) «Comunicado de la Comisión Permanente», del 7-8 marzo de 1995; 3) «Caminando hacia el tercer milenio, del 27 de abril de 1997.

El primer texto, que corresponde al mensaje de la Comisión Permanente, tiene como principal destinatario la dirigencia política. Mantiene el género literario de una declaración y por ello espera una reacción de sus receptores primarios. En general, en este «mensaje no se refirió a ningún tema de coyuntura. Tan solo atribuyó a la clase dirigente en su conjunto la mayor cuota de responsabilidad por la decadencia cultural». (37) A pesar de ello, observamos que hay una declaración de compromiso con la historia en la construcción de una sociedad fraterna que tiene a Jesucristo como Señor de la historia.

En el texto se destaca, al inicio del mismo, un cierto tono pesimista al mirar su realidad presente. Aparecen fórmulas típicas de los documentos del episcopado de períodos anteriores, tales como: «el grave momento que atravesamos», «la crisis actual» (nº 1), etc. Estas expresiones ponen de manifiesto una lectura realizada solo desde una perspectiva ética, (38) que se matiza al final de la declaración abriéndose paso a una visión desde la esperanza cristiana: «Solo Cristo es el Señor de la historia... Él nos convoca a vivir esta crisis como oportunidad... y recuperar la vida argentina desde los valores del Evangelio» (nº 7). El uso de estas tonalidades al momento de describir la realidad evidencia la necesidad de ubicar la presente declaración dentro del esquema narrativo marcado por cierto mesianismo como expresión clave del horizonte escatológico de la fe cristiana.

A diferencia de la declaración del 13 de abril del 1984 («Democracia, responsabilidad y esperanza»), en el presente texto se incorporan expresiones compromisorias expresivas desde un nosotros

inclusivo a la hora de considerar la responsabilidad de los obispos sobre la realidad histórica:

La mayoría de los argentinos tenemos algún grado de responsabilidad por los males que nos afectan. Sin embargo, creemos que esta es sobre todo una crisis de dirigencia. Quienes tenemos mayores cargas en la conducción de algún aspecto de la vida, somos más responsables de lo que nos está pasando (nº 1).

Este cambio en la tonalidad discursiva no solo supone un nuevo grupo de productores del texto sino también una renovación de la perspectiva en la visión de los signos de los tiempos más propensos a autoimplicarse: «Debemos cambiar el corazón. Y para cambiarlo es necesario que realicemos un serio examen, una autocrítica sobre los deberes sociales que todos tenemos y de modo particular los dirigentes» (nº2).

Otro aspecto a destacar que caracterizará la acción y las palabras del episcopado en esta década será la opción por los pobres, pero no solo como sujetos de la acción de la Iglesia sino también como maestros de vida fraterna: «Así nuestro pueblo, aun cuando cada vez tiene menos para compartir, desechando la tentación de la violencia, reconstruye permanentemente la fraternidad como actitud fundamental de la vida social. Todos deberíamos atender esta enseñanza que nos ofrecen los pobres» (nº 3).

Para comprender el tenor de este documento, «Cambiemos el corazón», en torno a la preocupación por los pobres, supone tener presente lo vivido por los argentinos tras la crisis económica del gobierno de Alfonsín con la hiperinflación; sin embargo, es un texto que tendrá vigencia luego en la siguiente década, cuando se ponga de manifiesto las consecuencias de las políticas económicas tomadas por Menem. En este contexto se percibe ya una nueva valoración de la democracia: «Tampoco olvidemos que, pese a las circunstancias económicas tan graves, vivimos desde hace varios años el ejercicio arduo y laborioso de un valor largamente deseado: la vida democrática» (nº 4).

En el segundo documento, «Comunicado de la 111º reunión de la Comisión Permanente» (7-8 de marzo 1995), el episcopado se posiciona en la historia frente al pasado del gobierno militar. Se trata de un breve texto de cinco párrafos que utiliza el género literario de un comunicado, cuyo estilo narrativo es el jurídico, similar a una carta documento en carácter de respuesta. Desde este estilo se repudia y considera como anticatólica la supresión violenta de personas realizadas en el gobierno militar, aclarando, a su vez, la ausencia de toda consulta o asesoramiento en su accionar:

2. Nunca el Episcopado Argentino ni sus autoridades fueron consultados sobre la licitud o viabilidad de los procedimientos

denunciados por la eliminación de detenidos, ni jamás dieron alguna forma de asesoramiento.

3. El Episcopado realizó, desde los comienzos del régimen militar de 1976, todo tipo de gestiones, incluidos pronunciamientos públicos (como consta en la publicación «La Iglesia y los derechos humanos», 1984) tendientes a obtener la aclaración de los hechos y la liberación de los injustamente detenidos o desaparecidos. A lo largo de todos esos años insistió de muchas maneras en que «el fin no justifica los medios».

Las afirmaciones aquí enunciadas por los obispos responden a una cautelosa declaración ante las acusaciones hacia algunos miembros de la Iglesia que pudieran haber estado implicados en el período de la espiral de violencia en la Argentina. (39) Para un balance de lo acontecido más allá de lo enunciado en este comunicado, conviene tener presente lo afirmado en los capítulos de los tomos anteriores. (40)

Finalmente, la carta pastoral para la preparación de la celebración de los 2000 años del nacimiento de Jesucristo, «Caminando hacia el Tercer Milenio», del 27 de abril de 1996, (41) cierra un período pastoral de la Iglesia en la Argentina y expresa un consenso diferente frente al texto anterior de 4-8 de marzo de 1995. Aquí el texto manifiesta una mayor elaboración teológica, y está construido a modo de glosa de la carta apostólica del Papa Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente* . El género literario del texto del episcopado corresponde a una *carta pastoral* , que se caracteriza por contener elementos doctrinales para fundamentar el modo de regir a los fieles y motivar diversas acciones pastorales. Es en el contexto de la reflexión sobre los pecados contra la dignidad y los derechos humanos en donde los obispos realizan una revisión de su actuación en el período del gobierno militar. Desde este marco, se lee lo sucedido a nivel político social de las décadas pasadas como expresión de disociación de los valores del cristianismo:

A lo largo de la historia nacional, con frecuencia y de diversa manera, se ha disociado el anuncio del Evangelio de su proyección en la vida política. Esta disociación se manifestó en las décadas de 1960 y 1970, caracterizadas por el terrorismo de la guerrilla y por el terror represivo del Estado. Sus profundas heridas no han cicatrizado aún. Sin admitir responsabilidades que la Iglesia no tuvo en esos hechos, debemos reconocer que hubo católicos que justificaron y participaron en la violencia sistemática como modo de «liberación nacional», intentando la toma del poder político y el establecimiento de una nueva forma de sociedad, inspirada en la ideología marxista, arrastrando lastimosamente a muchos jóvenes. Y hubo otros grupos, entre los cuales se encontraron muchos hijos de la Iglesia, que

respondieron ilegalmente a la guerrilla de una manera inmoral y atroz, que nos avergüenza a todos (nº 18).

La presente crítica histórica expresada en el texto solo es comprensible desde el imaginario de la nación católica, en donde los obispos se apropian como parte de su misión realizar un juicio sobre las conductas de los actores sociales del período de la historia aludido. Es indudable que los obispos se deslindan responsabilidades directas frente a lo ocurrido en la época de la dictadura militar. En cambio, comprometen directamente a algunos «católicos» e «hijos de la Iglesia» en el ejercicio del terrorismo, pero que no constituyen el cuerpo episcopal. Es clara la ausencia de un *mea culpa* por parte de los productores del texto en este párrafo, cosa que a su vez es matizada en párrafos contiguos: (42)

Solidarios con nuestro pueblo y con los pecados de todos, imploramos perdón a Dios nuestro Señor por los crímenes cometidos entonces, especialmente por los que tuvieron como protagonistas a hijos de la Iglesia, sean los enrolados en la guerrilla revolucionaria, sean los que detentaban el poder del Estado o integraban fuerzas de seguridad. También por todos los que, deformando la enseñanza de Cristo, instigaron a la violencia guerrillera o a la represión inmoral (nº 19).

El episcopado asume, desde este párrafo, un ejercicio solidario en el uso del nosotros inclusivo en el pedido de perdón que tiene presente el sentido teológico de la comunión de los santos. (43) Aunque lo más significativo es la declaración de su actuación en el gobierno militar, ampliando lo ya pronunciado en el «Comunicado de la 111º Comisión Permanente»:

En aquel momento el Episcopado juzgó que debía combinar la firme denuncia de los atropellos con frecuentes gestiones ante la autoridad mediante la Mesa Ejecutiva de la CEA, la comisión encargada de estos asuntos, o la acción individual de los obispos. Se buscaba encontrar soluciones prácticas y evitar mayores males para los detenidos. Hemos de confesar que, lastimosamente, se tropezó con actitudes irreductibles de muchas autoridades, que se alzaban como muro impenetrable. No pocos juzgan que los obispos en aquel momento debieron romper toda relación con las autoridades, pensando que tal ruptura hubiera significado un gesto eficaz para lograr la libertad de los detenidos. Solo Dios conoce lo que hubiera ocurrido de haberse tomado ese camino. Pero sin lugar a dudas, todo lo hecho no alcanzó para impedir tanto horror. Sentimos profundamente no haber podido mitigar más el dolor producido por un drama tan grande. Nos solidarizamos con cuantos se siente lesionados por ello, y lamentamos sinceramente la participación de hijos de la Iglesia en la violación de derechos humanos (nº 20).

Junto con la declaración de la actuación del episcopado en la época del proceso militar ante los desaparecidos, es notable que reconozcan que fue insuficiente su accionar expresando, de algún modo, su pesar por ello.

5. La crisis institucional (1999-2001)

Si bien gracias a una alianza electoral Fernando de la Rúa había llegado al gobierno, en ella residía su límite de poder político: gobernar con heterogeneidad de ideas y proyectos; ello sumado a las innumerables expectativas de la sociedad para la solución de todos sus problemas y en condiciones económicas internas y externas adversas.

El anuncio de la preservación del *corset* de la convertibilidad monetaria como programa de gobierno, resultaba un obstáculo para el desarrollo económico; por otra parte, el elevado desempleo, el trabajo precario, la retracción comercial y los salarios estancados, ocasionaban elevada vulnerabilidad social. Además, debido a las crisis de los países emergentes, las inversiones extranjeras estaban en franca retirada y, por el atraso en los compromisos de pago asumidos por el Estado, hubo que recurrir a nuevos préstamos del FMI para saldar intereses de las deudas. La recesión económica y la pérdida de inversiones hacían inevitable, entonces, el *ajuste fiscal* y la suba de impuestos, materializados durante el primer año de gobierno a través del ministro de Economía José Luis Machinea; (44) además, a través de una reforma laboral (abril de 2000) resistida por los sindicatos, se redujeron los costos salariales para favorecer el empleo y la inversión. A ello se le sumó un paquete de salvataje financiero: un crédito del FMI de cuarenta mil millones de dólares (con lógicas condiciones) a efectos de blindar financieramente al país (el *Blindaje* de diciembre de 2000). Sin embargo, la recesión continuó y la fuga de capitales no se detuvo, incrementándose el malestar social con el correr de los meses.

Entre medio, aparecieron con fuerza los conflictos políticos internos de la misma coalición gobernante: el alejamiento del alfonsinismo del círculo íntimo presidencial y la decisión del vicepresidente Carlos «Chacho» Álvarez de acercar sectores no peronistas al gobierno. La ruptura entre los miembros de la Alianza se desencadenó por el escándalo durante la aprobación de la reforma laboral, que habría sido consumada tras sobornos a senadores nacionales radicales y peronistas. (45)

Como última esperanza para reacomodar la crisis económica-social, (46) el gobierno convocó al «padre de la convertibilidad», Domingo Cavallo. Apenas asumido, tomó medidas proteccionistas, que alertaron a los inversionistas extranjeros y provocaron una nueva fuga de dólares. A punto de caer en cesación de pagos, Cavallo llegó a un acuerdo con fondos acreedores a través de un *megacanje* : el cambio de bonos con vencimientos inmediatos por otros a mayor plazo e interés.

Decidido a gastar solo lo que se recaudara, aplicó medidas ortodoxas para llegar al *déficit cero* (47) que reavivaron aún más la protesta social en forma de huelgas generales, marchas y movilizaciones, procedentes de grupos aislados u organizados. (48) Así las cosas, en los últimos meses de 2001, con un *riesgo país* (49) por las nubes y sin posibilidad de financiación externa, el mercado leyó la posibilidad de cese de pagos; esto ocasionó una corrida bancaria que Cavallo logró frenar con una medida conocida como *corralito* : a partir del 1º de diciembre se reducirían a un pequeño monto diario las extracciones en efectivo de los bancos (entre otras medidas). Todo ello, generalizó e incrementó la protesta social.

El 13 de diciembre las tres centrales obreras organizaron un masivo paro nacional, con manifestaciones en las principales ciudades y actos de vandalismo. Incluso, las organizaciones piqueteras, reuniendo a sus grupos en torno de grandes supermercados, negociaron la entrega de bolsones de alimentos. Durante los días siguientes, el caos fue adueñándose de todo el país: fueron saqueados cientos de negocios, con más de treinta muertos y muchísimos heridos. Así, el final del gobierno de la Alianza estaba decretado. El 19 de diciembre ya había renunciado Cavallo y, tras el fracaso de una tardía convocatoria a constituir un gobierno de unidad en búsqueda de políticas de Estado a largo plazo, el 20 por la noche de la Rúa renunció y abandonó la Casa de Gobierno.

Marcado el gobierno por la crisis económica y el descontento social, hubo, no obstante, algunos significativos acontecimientos en torno al tema militar. En efecto, el 4 de enero de 2000, la Cancillería argentina —con un presunto aporte del Ministerio de Justicia— rechazó el pedido de detención provisional y extradición de cuarenta y ocho jefes militares y policiales acusados de crímenes de lesa humanidad, según solicitud de diciembre de 1999 del juez español Baltazar Garzón. La Cancillería informó a la Embajada española que no estaban reunidos los supuestos necesarios para proceder a la detención. En junio de 2000, tres instituciones de derechos humanos (la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y la Asociación de Detenidos-desaparecidos por Razones Políticas) denunciaron penalmente al ministro de Justicia, Ricardo Gil Lavedra, al ministro de Relaciones Exteriores y Culto, Adalberto Rodríguez Giavarini, y al director de Asuntos Jurídicos de la Cancillería, Mariano Maciel, por incumplimiento de deberes de funcionario público debido a la presunta irregularidad por incompetencia ante un pedido de detención provisional. (50)

El 8 de marzo de 2000 el juez federal Claudio Bonadío condenó a Alfredo Astiz a tres meses de prisión en suspenso por el delito de

apología del crimen, debido a sus declaraciones en la revista *trespuntos* donde insinuaba que impulsaría un nuevo golpe militar. En la sala de Audiencias, jóvenes de la agrupación HIJOS lo *escracharon* , constituyendo el primero de otros tantos escraches a represores en sede judicial.

El 3 de mayo de 2000, Luciano Benjamín Menéndez, condenado por crímenes de lesa humanidad pero beneficiado por las conocidas *leyes de impunidad* (Punto final, Obediencia Debida e indultos), fue detenido por negarse a declarar en la causa por cerca de treinta asesinatos políticos en la Unidad Penitenciaria nº1 de San Martín, Córdoba, entre marzo y octubre de 1976. (51) En este marco, organismos de derechos humanos junto con organizaciones estudiantiles y de izquierda lo repudiaron, mientras que lo apoyaba la Comisión de Familiares y Amigos de Víctimas de la Subversión. Por su parte, el presidente de la Nación señaló que puede haber hechos que generen inquietud, refiriéndose al malestar reinante en el Ejército, provocado por los Juicios por la Verdad.

El 6 de marzo de 2001 el juez federal Gabriel Cavallo declaró inconstitucional las leyes de Obediencia Debida y Punto Final. Dicho fallo sería ratificado en noviembre por la Cámara Federal (aunque recién serán declaradas *insanablemente nulas* por la ley 25.779 del 14 de agosto de 2003 durante el gobierno de Néstor Kirchner). El Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) que realizó el pedido de anulación de las normas anunciaba que, a partir de este dictamen, abriría varias causas penales. En este marco, llegó también el aniversario del último Golpe militar, donde organizaciones de derechos humanos convocaron unas cien mil personas en su acto principal en Plaza de Mayo. También se reunieron miles de asistentes en otros actos similares en el interior del país. (52)

En relación con la crisis de diciembre de 2001, un comunicado del Estado Mayor Conjunto del 20 de diciembre fijó la posición de las Fuerzas Armadas; en la misma se afirma el respeto del orden constitucional, la necesidad de que el conflicto sea resuelto por la dirigencia política y su preparación para cumplir con lo que ordene el presidente —como jefe de las Fuerzas Armadas— bajo la aprobación por ley (que incluya las reglas de empeñamiento) a través de la mayoría absoluta de ambas cámaras del Congreso, tal como prevé el texto constitucional. Lejos ya había quedado, entonces, la voluntad de levantamiento en armas contra las instituciones democráticas.

6. La Iglesia argentina en torno al Jubileo y el Encuentro Eucarístico Nacional

Con la carta pastoral del Papa Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente* , se había iniciado en la Argentina una nueva etapa en la vida eclesial y pastoral. En tanto el documento del episcopado «Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización» había pasado a formar parte del acontecer cotidiano en la vida de las comunidades parroquiales, la CEA comenzó la preparación de un nuevo documento, con un proceso similar al anterior, con el fin de actualizarlo, que se llamó «Navega mar adentro», publicado el 31 de mayo de 2003. (53) Repasamos a continuación muy brevemente los documentos que de alguna manera reflejan la nueva perspectiva de los obispos argentinos: 1) «Reconciliación de los bautizados», del 8 de septiembre del 200; 2) «Afrontar con grandeza nuestra situación actual», del 11 de noviembre del 2000; 3) «Queremos ser nación», del 10 de agosto del 2001; 4) «Comunicado de la Comisión Permanente», del 22 de agosto de 2002; 5) «La Nación que queremos», del 28 de septiembre de 2002.

Los días del 8 al 10 de septiembre de 2000 en la ciudad de Córdoba, la Iglesia católica convocó a la celebración de un Encuentro Eucarístico Nacional, desde el que se celebraría a nivel nacional el Jubileo del año 2000. Emulando el pedido de perdón que realizara el Papa Juan Pablo II el 12 de marzo del Año Santo, el episcopado, en el contexto de la celebración litúrgica de la misa, realizó una confesión de culpas, arrepentimiento y pedido de perdón publicado con el nombre: «Reconciliación de los bautizados». (54) El pedido de perdón es asumido en la última petición:

(Monición): Porque sentimos dolor frente a la violación de los derechos humanos fundamentales./ Porque el mal de la violencia, fruto de ideologías de diversos signos, se hizo presente en distintas épocas políticas, particularmente la violencia guerrillera y la represión ilegítima, que enlutaron nuestra patria./ Porque en diferentes momentos de nuestra historia hemos sido indulgentes con posturas totalitarias, lesionando libertades democráticas que brotan de la dignidad humana./ Porque con algunas acciones u omisiones hemos discriminado a muchos de nuestros hermanos, sin comprometernos suficientemente en la defensa de sus derechos./ Supliquemos a Dios, Señor de la historia, que acepte nuestro arrepentimiento, y sane las heridas de nuestro Pueblo.

(Oración): Padre, tenemos el deber de acordarnos ante Ti de aquellos hechos dramáticos y crueles. Te pedimos por los silencios responsables y por la participación efectiva de muchos de tus hijos en tanto desencuentro político, en el atropello a las libertades, en la tortura y la dilación, en la persecución política y la intransigencia ideológica, en las luchas y la guerra, y la muerte absurda que

ensangrentaron nuestro país. Padre bueno y lleno de amor, perdónanos y concédenos la gracia de refundar los vínculos sociales y de sanar las heridas todavía abiertas en tu comunidad.

El texto de la presente oración lleva un alto grado de sinceramiento en referencia a la realidad de los años de especial violencia en el país dentro del marco del gobierno militar. Se expresa un reconocimiento por haber sido «indulgentes con posturas totalitarias», y se responsabiliza, aunque indirectamente, «por los silencios». Desde una perspectiva diacrónica, este género literario enuncia mayor autoimplicación de la Iglesia, recordando que esta oración expresa a la Iglesia entera. La responsabilidad asumida por los obispos, en gran parte, parece ser ayudada por el género literario de carácter litúrgico, pues se dirige directamente a Dios ante quien es propio de ello la transparencia y sinceridad en lo discursivo.

El 11 de noviembre de 2000, el episcopado en la declaración «Afrontar con grandeza nuestra situación actual», luego de recordar el «arrepentimiento delante del Señor, por las veces que en nuestra historia se ha desvirtuado su mensaje» (nº1), asume los acontecimientos históricos vividos por la sociedad argentina, considerando la situación como expresión de una crisis: «Creemos que no es tiempo de evasiones, ni voluntarismos, ni fatalismos. Nuestra crisis es también nuestra. Todos, en distinto grado, somos responsables de lo que nos pasa» (nº 5). Se insiste en que «las causas de todos estos males eran de orden moral» (nº 7), pero también se reconoce que «la crisis es un desafío y es una oportunidad de cambio y de nuevo comienzo» (nº 12). Y al año siguiente, en la declaración «Queremos ser nación», del 10 de agosto de 2001, se asume la crisis como realidad histórica e inédita invitando a realizar una respuesta de igual tenor:

«Hoy la patria requiere algo inédito», dijimos los obispos reunidos en la Asamblea Plenaria de mayo pasado. Y ello, porque inédita es la crisis que nos sacude a los argentinos, e inédita ha de ser la respuesta que hemos de darle. Crisis inédita, porque no es solo coyuntural, sino histórica, que supone un largo proceso de deterioro en nuestra moral social, la cual es como la médula de la Nación, que hoy corre el peligro de quedar paralizada (nº 1).

La consideración de la crisis histórica con un claro correlato en la vida real, expresada en la profundización de la crisis económica y social, es puesta en el horizonte trascendente al clamar fervientemente: «Jesucristo, Señor de la historia, te necesitamos. Nos sentimos heridos y agobiados. Precisamos tu alivio y fortaleza. Queremos ser Nación… Danos la valentía… para amar a todos sin excluir a nadie…» (nº 10). Una plegaria que permite poner en un horizonte claramente teologal el deseo esperanzador de salir de la crisis, siendo estas líneas las que mejor expresan la mirada de fe sobre

la historia. Esa plegaria se convirtió en el *humus* para llevar adelante la labor que el episcopado tuvo ante los acontecimientos vividos en diciembre de 2001 con su extensión en el siguiente año. Situación que bien describieron en el «Comunicado de la Comisión Permanente», del 22 de agosto de 2002: «Hemos notado un agravamiento de la realidad económico-social. Somos testigos del sufrimiento y desencanto de nuestra gente, porque los índices de pobreza, inseguridad, falta de trabajo y marginalidad han alcanzado un nivel nunca visto» (nº 2).

A pesar de que el texto aquí citado habla en tercera persona ante un reclamo que sufren los sectores más vulnerables, es sabido que el episcopado estuvo al frente cuando fue convocado para mediar y conformar lo que se llamó la mesa de *Diálogo argentino* , pedido por el presidente Duhalde a principios de 2002. (55) Esa tarea fue llevada adelante con esperanza, tal como lo puso de manifiesto Mons. Karlic, presidente de la CEA de aquel momento:

Queremos ser nación. Sabemos que la nación es don de Dios y obra de los hombres. Dios nunca falta a su palabra. Somos los hombres quienes podemos fallar y nosotros los argentinos hemos fallado, para dolor y confusión nuestra. Sin embargo, a pesar de la profundidad de la crisis, los argentinos no queremos perder la esperanza. Estamos heridos, agobiados, perplejos, pero no desesperados. Aquí estamos, frente a Dios y a nuestros hermanos del mundo, que nos miran asombrados. Aquí estamos, reconociendo toda nuestra responsabilidad con humildad y fortaleza, para salir de la postración a que nos ha llevado tanta corrupción, tanta mentira y tanta codicia. Debemos construir la patria desde sus fundamentos, para hacerla más humana y justa, más fraterna y solidaria, capaz de los sueños y la audacia de los grandes pueblos de la historia (nº 1).

Fue indudablemente valioso el servicio prestado por algunos obispos en ese momento de grave crisis institucional, explicitando que su meta era promover el *bien común* . Y en este contexto aun, los obispos, en el comunicado del 28 de septiembre de 2002, «La nación que queremos», expresan sentirse interpelados por la situación vivida: «Este llamado a la conversión nos interpela a todos sin excepciones, particularmente a nosotros los obispos, porque nuestra misión nos exige… una constante purificación del corazón» (nº 2). El bien común, reclamado constantemente por el episcopado en diversas épocas, ahora es presentado como un deber hacia los más necesitados:

Debemos estimular el sentido del bien común para lograr el bien de todos. De un modo preferencial, el bien de las personas más pobres y empobrecidas, sobre todo de los desocupados, excluidos, indigentes y hambrientos. Para reencontrarnos como Nación debemos atender a los que más sufren: los mayores sin salud, los adultos sin trabajo, los jóvenes sin educación y sin futuro y los niños sin alimento (nº 7).

Como se ve, la presente declaración del episcopado posee a nivel discursivo un alto grado de involucramiento, si lo comparamos con los textos de los períodos anteriores, reconociéndose partícipes del destino común que tiene en la historia. Es decir, de algún modo se asume otro modelo de discurso pastoral reflejando otra imagen de la Iglesia institucional.

7. Reconstrucción y primera parte de la década kirchnerista (2002-2011)

Luego de la caída del gobierno de la Alianza, el año 2002 se caracterizó por una triple crisis intercausal: social, política y económica. En principio, hubo una pérdida de legitimidad de toda la clase política: la consigna «que se vayan todos» sonó fuerte durante todo ese tiempo y cinco presidentes se sucedieron en solo diez días.

Las primeras medidas económicas del nuevo gobierno del presidente Eduardo Duhalde fueron el *default* con la deuda externa privada (no así con los organismos internacionales), el fin de la convertibilidad, una devaluación oficial del 40% (1 peso = 1,40 dólares) y la transformación en pesos de las deudas dolarizadas; asimismo extendió el *corralito* para los depósitos en plazo fijo. Estas medidas no estuvieron exentas de dificultades pues, entre ahorristas que reclamaban todos sus depósitos bancarios y bancos que buscaban compensar las diferencias entre activos y pasivos, hubo jueces que concedieron recursos de amparo en contra de las decisiones excepcionales del gobierno. (56)

La crisis social era evidente: todos los días manifestaban vecinos al golpe de sus cacerolas (*cacerolazos*), la maltrecha clase media; también hizo su aparición un nuevo actor social: familias de cartoneros que buscaban entre los residuos algo valioso para comer. Surgieron también los *clubes de trueque* potenciados por la crisis de la moneda, los trabajadores que recuperaban fábricas abandonadas en época menemista, y las asambleas barriales de vecinos, que pensaban cómo organizarse para subsistir en tiempo de crisis ante el fracaso de la clase dirigencial. Asimismo, las calles se llenaron de miembros de organizaciones piqueteras, con palos y caras cubiertas, reclamando subsidios y planes asistenciales que el gobierno, a fin de aplacar el malestar social, fue otorgando e incrementando discrecionalmente. (57) A fin de paliar la crisis social, el gobierno creó el Plan Jefes y Jefas de Hogar destinado a desempleados, a partir de fondos obtenidos del Banco Interamericano de Desarrollo; estos eran ejecutados por los intendentes municipales e intervenían diversas organizaciones sociales y de la Iglesia católica (Cáritas Argentina). Sin embargo, nada alcanzaba: en abril el dólar llegaba a los cuatro pesos, la inflación estaba en el 21%, la desocupación crecía y la mitad del país estaba debajo de la línea de pobreza (un cuarto de ellos, indigentes).

En abril de 2002, Duhalde designó como ministro de Economía a Roberto Lavagna. Dos factores contribuyeron a la recuperación económica de entonces: el contexto económico internacional y las condiciones internas para la recuperación fiscal posconvertibilidad. En efecto, la caída de salarios públicos y de jubilaciones por la devaluación monetaria implicó un importante alivio fiscal para el Estado; junto con ello, debido a la falta de financiamiento externo, la necesaria merma de gastos públicos contribuyó para el superávit fiscal primario. (58) Por otro lado, aumentó notablemente la demanda de la soja (particularmente de China e India) y su precio internacional, lo cual produjo dos cosas: la reactivación agroexportadora y la decisión gubernamental de imponer una retención a las exportaciones del 23,5%. El conjunto de medidas condujo a un superávit comercial, lo cual incrementó las arcas fiscales. A enero de 2003 la inflación había bajado, el dólar se estabilizaba y comenzaba una lenta recuperación. (59)

En abril de 2003 estaban programadas las elecciones presidenciales. Autoexcluido Duhalde por múltiples factores, este apoyó al gobernador de Santa Cruz, Néstor Kirchner, quien garantizó la continuidad de Lavagna y su modelo económico. Con este apoyo, una vez electo presidente, Kirchner se dedicó a resolver las varias cuestiones aún pendientes: la deuda en *default* (pero, como se dijo, con superávit comercial y fiscal primario) (60) y la estabilización económica, (61) el restablecimiento del orden público a partir de dar respuestas a las demandas sociales (especialmente las referidas a la desocupación, la precarización laboral, el hambre y la pobreza) (62) y la recomposición de la credibilidad en las instituciones democráticas del Estado en base al respeto a la autoridad. (63) Sus prácticas de construcción política —que incluían un estilo confrontativo y el uso del erario público— (64) no minaron el apoyo de la mayoría, amparado en el éxito económico y su capacidad para apaciguar los conflictos sociales. Su liderazgo se vio confirmado en las elecciones de medio tiempo (octubre de 2005), derrotando al peronismo tradicional (librándose de su *padre político* , E. Duhalde) y a las fuerzas de una oposición fragmentada. Unas semanas después (diciembre de 2005), con la crisis económica resuelta, pidió la renuncia a Lavagna (para manejar personalmente la economía) y comenzó propiamente la *década kirchnerista* (2006-2015).

Bajo el impulso de la gestión económica anterior, los últimos dos años del primer gobierno kirchnerista (2006 y 2007) continuaron con el crecimiento a un ritmo similar al registrado por China (*a tasas chinas*) del 9% anual del PBI, (65) fruto de la demanda de soja, el aumento de los precios internacionales y la ampliación de áreas y mejoras técnicas de los suelos cultivables. Esto enriqueció a grandes

productores agrícolas y a pueblos enteros que vivían del campo y contribuyó —junto con el crecimiento de las grandes industrias y de la minería— al superávit comercial. (66) Respecto de la deuda externa, en diciembre de 2005, se saldó definitivamente la deuda con el FMI y, con el correr del tiempo, también se saldaron otros compromisos internacionales; para 2010, fue cancelada la deuda no canjeada en febrero de 2005 (y que había traído enormes problemas judiciales en los Estados Unidos) bajo la gestión de Lavagna.

De la mano de una política económica intervencionista —fundamentalmente por las retenciones a la exportación de soja—, los recursos fiscales se incrementaron fuertemente; por esta razón, no fue de extrañar que, en este tiempo de bonanza, se destinaran mayores recursos a la asistencia social. En efecto, en primer lugar, el gobierno debió intervenir en el sector energético (electricidad, gas y transporte) compensando el congelamiento de las tarifas (fijado ya en 2002 por la Ley de Emergencia Económica) con subsidios progresivos al sector. (67) También se sumaron nuevos beneficios sociales, incrementando los ya existentes: surgió así el Argentina trabaja (destinado a cooperativas y administrados por intendentes y líderes piqueteros) y —tras la derrota en las elecciones parlamentarias de 2008— la Asignación Universal por Hijo (decreto 1602/09) y el Plan Conectar Igualdad (2010). Además, se subsidiaron a algunas empresas reestatizadas que contaban con un fuerte *déficit* . A través de una moratoria, también se extendió el beneficio jubilatorio a más de dos millones de personas, mientras que la obra pública —principalmente en la construcción de rutas y viviendas— constituyó una importante fuente de empleo.

El incremento del gasto Estatal —que redundó también en un crecimiento extraordinario del consumo— generó inflación que fue aumentando en forma sostenida año tras año. (68) A fines de 2007, en tiempos del traspaso presidencial de Néstor Kirchner a su esposa, Cristina Fernández de Kirchner, el crecimiento de las importaciones (con la correspondiente reducción del superávit comercial), la incipiente fuga de capitales (por la desconfianza empresarial), los pagos pendientes de la deuda y cierto atraso cambiario fueron primicias de una crisis que sobrevendría tiempo después. Junto con ello, en 2008 se produjo el derrumbe de la bolsa de Wall Street y, un año después, se incrementó la fuga de capitales, la devaluación de países vecinos (Brasil), la caída de los precios internacionales de los productos primarios y una importante sequía en el campo. Por todo ello, la caja estatal se vio reducida y el superávit fiscal desapareció, reduciendo consecuentemente la ayuda social.

Dispuesta a sortear la crisis, el gobierno de Fernández de Kirchner decide —entre otras medidas— incrementar las retenciones a la soja

—primero del 28 al 35% y luego, acompañando el porcentaje de aumento de su precio internacional (resolución 125/08)—. De todos modos, con una considerable oposición del sector agropecuario y de la clase media, el Congreso (a través del vicepresidente Julio Cobos y su voto *no positivo*) desechó la decisión. Tras buscar nuevas alternativas (devaluaciones, préstamos externos), el gobierno echó mano (noviembre de 2008) a los aportes de las Administradoras de Fondos de Jubilación y Pensión (AFJP) de capital privado, al decidir estatizar nuevamente la caja jubilatoria. Nada de ello impidió la derrota oficialista en las elecciones de junio de 2009.

En el intento de revertir el malestar popular, el gobierno aumentó la ayuda social, incentivando nuevamente el consumo y aumentando los planes sociales; asimismo, decidió utilizar las reservas del Banco Central (reconvertidas ahora al Fondo del Bicentenario) para hacer frente a los pagos de deuda sin afectar lo que se destinaba a la asistencia social. Afortunadamente para todos, 2010 traería una recomposición de los precios internacionales de los productos primarios —particularmente la soja— junto con la renegociación —como se dijo— de las últimas deudas internacionales contraídas.

De cara a las elecciones presidenciales de 2011, la progresiva recomposición económica, las decisiones tomadas en la agenda progresista (de fuerte resonancia simbólica, como la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario) y la oposición disgregada, hicieron subir las chances electorales del gobierno kirchnerista. Y si bien todo indicaba que sería el expresidente quien sucediera a su esposa, el sorpresivo fallecimiento del líder hizo que Cristina Fernández volviera a asumir un protagonismo indiscutido, asumiendo la conducción plena del gobierno. Su popularidad fue creciendo hasta alcanzar el 54% de los votos en la elección presidencial, que le posibilitó un segundo mandato. (69)

Respecto de la política de derechos humanos, por decisión presidencial se anularon las leyes de Obediencia Debida y Punto Final que bloqueaban juicios contra los responsables de la ilegal represión durante el último gobierno militar, excepto los relativos a apropiaciones de bebés en cautiverio que siempre siguieron su curso. Dichas anulaciones (ley 25.779/03), declaradas como *insanablemente nulas* por el Congreso de la Nación y ratificadas por la nueva Corte (junio de 2005), iniciaron un proceso de juicios contra partícipes en la represión ilegal y, a su debido tiempo, fueron llegando una a una las condenas, aun a pesar de los muchos recursos presentados por los acusados que demoraban la resolución de las causas.

En diciembre de 2008, la Cámara de Casación Penal ordenó la liberación de Alfredo Astiz y otros veintiún represores en la Megacausa ESMA, debido al exceso del plazo legal máximo para una

prisión preventiva. Tras las críticas de la presidente Cristina Fernández y de diversos organismos de defensa de los derechos humanos, el gobierno solicitó el juicio político contra los jueces que permitieron tal liberación y presentó un recurso —que resultó favorable— ante la Corte Suprema de Justica para suspender las liberaciones. Posteriormente, dicha Corte solicitó a los juzgados federales la agilización de los juicios contra los antiguos represores.

Toda esta política le valió las simpatías y la vinculación con distintas organizaciones de derechos humanos, principalmente con Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, encabezadas por Hebe de Bonafini y Estela de Carlotto, respectivamente. En la significativa fecha del 24 de marzo de 2004, a veintiocho años del último golpe militar, en un acto en el Colegio Militar de la Nación, el presidente Néstor Kirchner ordenó retirar los cuadros de los expresidentes *de facto* Videla y Bignone, y firmó el traspaso de la Escuela de Mecánica de la Armada a los organismos de derechos humanos.

Durante el período kirchnerista se dieron avances significativos en la política sobre los derechos humanos, creándose el Archivo Nacional de la Memoria, el Espacio para la Memoria y para la promoción y defensa de los Derechos Humanos (en la ex Escuela de Mecánica de la Armada), el Centro Cultural Haroldo Conti y el Centro de Asistencia Integral a las Víctimas del Terrorismo de Estado. Asimismo, se logró la actualización del informe elaborado por la Conadep Nunca más, se avanzó en la identificación de Centros Clandestinos de Detención (convirtiéndolos en Espacios para la Memoria), en la desclasificación de archivos del Estado del último proceso militar y se extendieron las políticas de reparación económica para personas que sufrieron de manera directa violaciones a los derechos humanos. (70) Ya durante 2013, bajo el impulso de Abuelas de Plaza de Mayo, se creó el Banco de Datos Genético por el cual se obtuvo, almacenó y analizó información necesaria para la recuperación de nietos apropiados durante la última dictadura.

8. La nueva etapa pastoral del episcopado argentino

Si bien el documento del episcopado «Navega mar adentro», pretendía impulsar un nuevo movimiento pastoral en la Iglesia en la Argentina, la convocatoria a la V reunión general de los obispos de América Latina y el Caribe (reunida entre el 13 y el 31 de mayo de 2007 en *Aparecida* , Brasil), absorbió gran parte del entusiasmo evangelizador. En dicha reunión tuvo un notable protagonismo el cardenal Jorge Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, y como presidente de la CEA en dos períodos (2005-2008; 2008-2011) se encargó de plasmar el espíritu de dicho encuentro y documento en el horizonte pastoral y misionero de la Iglesia argentina. Desde otra perspectiva, aquellos años, tras la vuelta a la memoria de los años

setenta por parte de la dirigencia política, algunos grupos pusieron a Jorge Bergoglio constantemente en el centro de las críticas de periodistas y organizaciones que enarbolaban las banderas de la lucha por los derechos humanos. Nos referiremos a continuación a tres documentos del episcopado, en el intento de comprender el posicionamiento de los obispos frente a la historia: 1) «Recordar el pasado para construir sabiamente el presente», del 15 de marzo de 2006; 2) «Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad», del 14 de noviembre de 2008; 3) «La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz», del 9 de noviembre de 2012.

Tras la memoria promovida por el gobierno de Néstor Kirchner del golpe militar (implantación del feriado nacional del 24 de marzo), el episcopado emite una declaración, «Recordar el pasado para construir sabiamente el presente», en la que los obispos se replantean el sentido de la memoria de aquellos años, insistiendo en la reconciliación como camino fundamental para el recuerdo de un pasado marcado por la espiral de violencia:

¿Qué sentido tiene traer hoy a la memoria tan doloroso aniversario? ¿Con qué espíritu lo haremos? Estos hechos del pasado, que nos hablan de enormes faltas contra la vida y la dignidad humana, y del desprecio por la ley y la instituciones, son ocasión propicia para que los argentinos nos arrepintamos una vez más de nuestros errores y para asimilar, en la construcción del presente, el aprendizaje que nos brinda nuestra historia. Los cristianos, cuando recurrimos a la memoria, lo hacemos para purificarla y construirla en fuente de sabiduría, reconciliación y esperanza. Consideramos oportuno recordar ahora lo que dijimos hace 25 años en el documento «Iglesia y comunidad nacional»: «Porque se hace urgente la reconciliación argentina queremos afirmar que ella se edifica solo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y en el amor» (ICN 34). Debe ser este espíritu de reconciliación el que nos anime en el presente, alejándonos tanto de la impunidad, que debilita el valor de la justicia, como de rencores y resentimientos que pueden dividirnos y enfrentarnos. Una fructífera mirada al pasado debe ayudarnos a todos a crecer en nuestra dignidad de hijos de Dios y a comprometernos responsablemente en la construcción de una patria de hermanos.

Con la lectura de este párrafo se percibe que el tono del texto pone al episcopado de manera autoinclusiva, como responsable también de los errores de aquellos años, dejando de lado la referencia a los actores de la violencia de manera dualista (teoría de los dos demonios). Pero es, sobre todo, la renovación del llamado a la *reconciliación* el tema clave del texto, pues expresa la insistencia que tuvo el episcopado argentino por esta realidad. (71) Una

reconciliación aquí entendida como medio para construir el futuro.

En relación con la lectura que se hace sobre lo vivido en la primera década del siglo XXI, pasamos al segundo texto seleccionado. Se trata del documento titulado «Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad». (72) Aquí los obispos valoran especialmente el diálogo, reconociendo que en esta década «hemos vivido aprendizajes cívicos importantes» (nº 2). En clara alusión a la mesa de *Diálogo argentino* de 2002, se reconoce también que los argentinos «crecimos en la promoción de los derechos humanos» (nº 3), y que «hemos tomado conciencia de que no hay democracia estable sin una sana economía y una justa distribución de los bienes» (nº 4). En definitiva, los obispos toman con optimismo el tiempo vivido en los últimos años en la Argentina, dejando atrás su insistencia en la consideración del tiempo presente como un estado de crisis. Así, desde el reconocimiento de los valores propios de nuestra cultura (cf. nº 10), exhorta el documento a pensar un proyecto de país desde «nuestra identidad común» (nº 11) y desde la participación de todos en pos del bien común:

Todos debemos ser corresponsables de la construcción del bien común. Por ello, hay que sumar en lugar de restar. Importa cicatrizar las heridas, evitar concepciones que dividen entre puros e impuros, y no alentar nuevas exasperaciones y polarizaciones, para no desviarnos del gran objetivo: contribuir a erradicar la pobreza y la exclusión. Por eso, soñamos con un Bicentenario de la reconciliación y la unidad de los argentinos (nº 19).

El texto, además del reclamo de corresponsabilidad en la construcción del bien común, exige a los dirigentes políticos que comprendan su liderazgo evitando las polarizaciones que caracterizaron el estilo confrontativo de discurso político de las últimas décadas que reflejaba la dialéctica *amigo-enemigo* . Por otra parte, desaparece a nivel discursivo la comprensión del imaginario de la *nación católica* y, a su vez, en el mismo texto, se reclama que los líderes «tanto sociales y políticos, como religiosos y culturales» (nº 21) se muevan de la concepción «del poder como servicio» (*idem*). En líneas generales en este documento, los obispos se expresan en un tono más esperanzador, y se percibe con cierta claridad que se trata de un texto escrito «con espíritu constructivo» (nº 41), autoimplicándose y señalando que no dejan de interrogarse sobre las «propias responsabilidades» (*idem*).

Damos fin a este recorrido por textos del episcopado argentino de estos últimos treinta años con la carta al Pueblo de Dios, del 9 de noviembre de 2012, titulada: «La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz». Desde el género literario *epistolar* , los obispos pretenden explicitar su intención y preocupación por la revisión histórica y crítica de su actuación en el pasado tras la espiral

de violencia. La presente carta se gestó dentro del contexto de la respuesta a una entrevista a Jorge Rafael Videla condenado por delitos de lesa humanidad, quien afirmó, para justificar su conducta, que había recibido asesoramiento sobre cómo tratar el tema de los desaparecidos por parte del Nuncio Apostólico Pío Laghi y del cardenal primado Raúl Primatesta, ambos ya fallecidos. (73) El episcopado, en la presente declaración expresó respetuosas palabras de reconocimiento por el ministerio de estos y otros obispos que actuaron en aquella época, admitiendo la diversidad de pareceres en el episcopado:

De nuestros hermanos mayores, los obispos que nos precedieron, hemos recibido su palabra y testimonio. Sobre su modo de actuar, volvemos con respeto, sin poder conocer a fondo cuánto supieron personalmente de lo que estaba sucediendo. Ellos intentaron hacer cuanto estaba a su alcance por el bien de todos, de acuerdo con su conciencia y juicio prudencial... Reconocemos, además, que no todos los miembros de la Iglesia pensaron y actuaron con idénticos criterios (nº 4).

Más allá de dicho reconocimiento de la diversidad de actuación de los miembros del cuerpo episcopal, (74) se reconoce que algunos estuvieron tanto del lado de los perseguidos, secuestrados y asesinados, como del lado de los indiferentes y hasta cómplices de las atrocidades cometidas en el período de la espiral de violencia en la Argentina. Con un lenguaje compromisorio, los obispos resumen lo ocurrido en aquellos años en los siguientes términos:

Conocemos los sufrimientos y reclamos de la Iglesia, por tantos desaparecidos, torturados, ejecutados sin juicio, niños quitados a sus madres, a causa del terrorismo de Estado. Como también sabemos de la muerte y desolación causada por la violencia guerrillera. No podemos ni queremos eludir la responsabilidad de avanzar en el conocimiento de esa verdad dolorosa y comprometedora para todos. A pesar de que la historia vivida no se deja desentrañar fácilmente, y tampoco la responsabilidad que cabe a cada persona, nos queda la preocupación por completar un estudio demorado pero necesario (nº 3).

Además de expresar el motivo de la obra en la que se inscribe esta pequeña colaboración, los obispos dicen conocer los sufrimientos padecidos, señalan responsabilidades por no detener la ola de violencia y, aún cuando no fuera su fin y potestad principal como pastores de la grey católica, manifiestan el propósito de estar cerca de los que sufren pidiendo perdón por los que hubieron defraudado:

Queremos estar cerca de cuantos sufren todavía por hechos no esclarecidos ni reparados. Cuando la justicia es demasiado largamente esperada, deja de ser justicia y agrega dolor y escepticismo. Sabemos

que en miles de familias hay heridas abiertas y angustiosas, por lo acontecido después del secuestro, detención o desaparición de un ser querido. Compartimos el dolor de todos ellos y reiteramos el pedido de perdón a quienes hayamos defraudado o no acompañado como debimos (nº 7).

Además de pedir perdón por las omisiones, los obispos también reconocen que «el perdón y la reconciliación son dones de Dios, que nos hacen hermanos» (nº 9). Y desde allí cobra sentido el compromiso por «promover la fraternidad y la amistad social en el pueblo argentino, para lograr caminar juntos en la búsqueda del bien común» (*idem*). Fraternidad que aún hoy es largamente esperada.

9. Balance y reflexiones abiertas

A tenor de lo presentado en las páginas anteriores, repasamos sintética y conclusivamente el recorrido histórico a fin de reflexionar luego sobre las palabras y los hechos de la dirigencia política y del episcopado en torno a la última dictadura militar.

En el período del restablecimiento de la democracia, mientras gran parte del pueblo argentino vivía con aprecio esta nueva etapa del país, la crisis económica signada por la hiperinflación provocó paulatinamente el descontento con el gobierno. Entre tanto, el episcopado no dejó de poner ciertos reparos frente a lo que consideraba excesos en el ejercicio de la libertad frente al cambio cultural producido en esta época, a pesar de que al inicio de esta década fue promotor de cierta pluralidad democrática con el documento «Iglesia y comunidad nacional». Durante la presidencia de Alfonsín se estuvo bajo un cierto temor de la pérdida de la democracia y del equilibrio entre los distintos actores del quehacer nacional; por ello su actuación osciló entre el juicio y la condena a los máximos responsables de la violencia setentista y la indulgencia con los subordinados alcanzados por la obediencia debida. La misma búsqueda de equilibrio la tuvieron los pastores de la grey católica condenando la violencia de ambas partes, y preocupados por dar respuesta a la crítica naciente sobre su actuación durante la última dictadura.

Los años noventa estuvieron caracterizados por la aplicación de un modelo económico neoliberal que derivaría en una crisis social de envergadura; todo ello sumado a la corrupción existente entre la dirigencia política y las grandes corporaciones. Entre tanto, los obispos, tras una renovación en el estilo discursivo más sensible a la situación social caracterizada por el aumento de la pobreza y el desempleo, exhortan a la dirigencia política, en sus documentos, a ser responsables en su misión, y asisten socialmente a los descartados del sistema. Por otro lado, y en relación con la actuación frente al pasado, el gobierno de Menem intentó clausurarlo mediante indultos tanto a

militares como a miembros de organizaciones subversivas. El episcopado, por su parte, al menos desde algunos documentos, tampoco se caracterizó por expresar un rotundo *mea culpa* por las omisiones en la defensa de los derechos humanos, expresado en un «nosotros» inclusivo ambivalente.

El principio del nuevo milenio toma a la Argentina en una crisis institucional y social causada por las mezquindades de la acción política y las consecuencias de las opciones en materia de política económica. Realidad en la que se ha destacado la acción de los obispos desde la mesa de Diálogo argentino hasta el reclamo constante en orden a trabajar por el bien común, dedicándose especialmente a los más pobres; varios textos de esta época son una invitación a una esperanzada reconstrucción de *la nación que queremos* . Paralelamente, este es un período que está signado por el desarrollo de los Juicios por la Verdad y la declaración de inconstitucionalidad de las leyes de impunidad. Por su parte, los purpurados y la Iglesia argentina profundizan su memoria del pasado y expresan de manera contundente su pedido de perdón frente a su actuación en la espiral de violencia dentro de una celebración litúrgica.

La historia reciente de la Argentina, luego de la salida de la crisis de 2001, se caracterizará por prácticas de construcción política de estilo confrontativo, un discurso nacionalista —principalmente dirigido a clases media baja y baja— y progresista a nivel cultural, junto con el uso de fondos públicos para la consolidación de un modelo de Estado benefactor. El episcopado, por su parte, detiene su mirada en la construcción del *bien común* y llama a los políticos a evitar las polarizaciones en tanto se descuida la atención del pueblo argentino. La política sobre los derechos humanos, sostenida con fuerza por los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner, se caracterizará —a nivel discursivo-simbólico y con su correlato en hechos concretos— por el *juicio y castigo* de los militares actuantes en la última dictadura; particularmente, se destaca la anulación de las leyes de Obediencia Debida y Punto final y la creación de distintos espacios para la memoria con la intención de nunca más volver al horror del terrorismo de Estado. Los obispos, por su parte, en diversas declaraciones expresaron con voz cada vez más fuerte un pedido de perdón debido a sus posibles omisiones en el intento por frenar la espiral de violencia de aquellos años.

Como puede apreciarse, los distintos gobiernos democráticos que se sucedieron desde 1983, tuvieron visiones distintas y antagónicas para intentar clausurar el pasado reciente que nos duele e interpela. Como antaño sucedía con la pregunta sobre la *cuestión peronista* (¿proscripción? ¿inclusión parcial en la esfera pública? ¿incorporación definitiva?) con sus correspondientes réplicas (la Resistencia

peronista, las internas entre Azules y Colorados, los enfrentamientos, despojos, agravios, detenciones, exilios y asesinatos), la pregunta sobre la *cuestión militar* (¿qué hacer con ellos?) tuvo respuestas oscilantes desde el juzgamiento a los máximos responsables (Juicio a las Juntas) hasta el juicio y castigo de todo partícipe en la última dictadura militar, entre medio de las *leyes de impunidad* parcial (Punto Final y Obediencia Debida) y decretos de impunidad total (*indultos*). (75) Frente a este péndulo, también toda la sociedad fue oscilando, replicando y posicionándose en uno u otro lado, cada uno desde su propia construcción de memoria, verdad y justicia, tanto desde la adscripción a la *teoría de los dos demonios* y la *guerra antisubversiva con excesos* hasta su lectura como *genocidio estatal* , entre medio de la consideración de un *terrorismo de Estado* .

Por su parte, a lo largo de toda la historia argentina, el episcopado acompañó los avatares de nuestra sociedad con diversas declaraciones; ellas fueron comprendidas como parte de su misión de pastores en función de promover o defender valores propios de la fe católica, entendida por los obispos —en forma habitual, aunque ni siempre ni unánimemente— como constitutiva de un auténtico ser nacional. La restauración democrática, dejando atrás el descrédito del orden republicano y la —consciente o inconsciente— búsqueda social de instituciones fuertes y paternalistas que ordenaran a una sociedad indisciplinada, hizo paulatinamente cambiar esa imagen. A nivel discursivo y en su relación con la esfera pública, gran parte del episcopado argentino expresa una notable transición. Partiendo de la defensa de un *modelo eclesial de cristiandad* (característico de las décadas de 1960 y 1970) que se sostiene en la imagen de una Iglesia triunfalista —entendida como *Reino de Dios* en la tierra y *societas perfecta* — conducida jerárquicamente, (76) con los nuevos tiempos políticos y la decidida implicación en la renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II, se llega a un *modelo eclesiológico de comunión* , bajo la imagen de un entero Pueblo de Dios que camina —entre luces y sombras— hacia el Reino. De este modo, su relación con el mundo ya no se establece *frente* o *sobre* la sociedad, sino *desde* y *en ella* . Esta nueva posición, le fue permitiendo abandonar una mirada apologética sobre su ser y su actuar entre los hombres, hasta llegar a la confesión de culpas y admisión de responsabilidades por su acción y/o inacción durante el último gobierno militar. La elección de Jorge Bergoglio como Papa ha abierto las puertas a una renovación en este mismo modelo eclesial particularmente desde la exhortación a la sinodalidad. (77) Aunque los discursos de este período del episcopado no fueron analizados, ya se puede atisbar un cambio comunicacional significativo.

Lo que resulta claro es que la mirada de la dirigencia política y la

mirada de la dirigencia eclesial se orientan a sujetos distintos. Mientras los primeros detienen su vista en el accionar de *los otros* (particularmente, la corporación militar), los segundos buscan proponer el examen de la *propia conciencia* ; en efecto, no se trata solo de *qué hizo el otro* sino *qué hice yo* en esa espiral orgánica de violencia y terror. Ciertamente, la Iglesia ha comprendido que «no hay más que un solo legislador y juez» (St 4,12) y que desde su lugar no le corresponde juicio; sin embargo, a todos nos alcanza hacer una mirada retrospectiva sobre nuestra propia actuación. Llama la atención que, atento a las «complicidades, complacencias y silencios» (78) de tantos partidos políticos, las Fuerzas Armadas, sindicatos, empresas, medios de comunicación social, entre muchos otros, la institución eclesial haya sido la única que hizo memoria contrita y haya tenido la valentía de abrir sus archivos, ponerlos a disposición de familiares y víctimas del terrorismo de Estado y entregarlos a la justicia. Solo así se podrá caminar en el horizonte de la tan anhelada patria de hermanos.

Frente a todo el proceso de lo vivido en la historia argentina y en ella el accionar discursivo de los obispos, queda rememorar una convicción que brota desde la fe: *Dios guía la historia* . Mejor aún, los hechos acaecidos constituyen el «misterio divino-humano de la historia en tanto reconocemos en ella la acción humana, esencial al movimiento histórico, y la acción divina por la Providencia salvífica». (79) En ella, la Iglesia toda como Pueblo de Dios está llamada a reconocer que sus deficiencias brotan de su misma condición histórica, constituye «algo inexplicable que debemos aceptar con paciencia y humildad en la actual configuración peregrinante de la Iglesia». (80) Aunque ello no excuse de pagar sus culpas y pedir perdón cuando la realidad histórica-secular lo demande.

1 . Conferencia Episcopal Argentina, carta al Pueblo de Dios, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz* (2012), nº 8.

2 . Ángel Antón, *Conferencias episcopales ¿instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión* (Salamanca: Sígueme, 1989), 60. Para el acceso a los documentos del Episcopado argentino se tomaron como fuente los textos de la página web de la Conferencia Episcopal Argentina (Conferencia Episcopal Argentina, «Documentos». Consultado en febrero de 2023, https://episcopado.org/documentos) y las publicaciones impresas realizadas en 1982 [Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino (1965-1981). Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina* , Buenos Aires, Claretiana, 1982 y 2006].

3 . Creemos imprescindible advertir que en el recorrido histórico secular que abordaremos prevalece una mirada que responde a un firme convencimiento de que el período 1983-2011 está marcado principalmente por rupturas y continuidades de una crisis económica

permanente, redundante en el campo social y político. En efecto, si durante la mayor parte del siglo XX, fue la forma de gobierno (democracia-gobiernos de facto), la división política (peronismo-antiperonismo) o la ideología (izquierda-derecha) entre otros, lo característico del devenir histórico de la sociedad argentina, la difícil cuestión económico-social guió los avatares argentinos desde el retorno democrático.

4 . Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* , tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 832-862. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 1].

5 . En abril de 1986, el presidente intentó el Plan para una Segunda República Argentina: un proyecto de modernización de las estructuras institucionales —reforma administrativa del Estado, reforma judicial, reforma constitucional (para establecer un semiparlamentarismo), traslado de la Capital al sur (Proyecto Patagonia)— y de los mecanismos económicos —fomentar la inversión extranjera, desregular la economía, realizar una profunda reforma fiscal—, entre otros. Sin embargo, nada de eso resultó posible por las oposiciones corporativas: la sindical frente a la flexibilización laboral, la del campo frente al congelamiento de precios y la del empresariado nacional frente a la posible privatización de empresas públicas en manos de capitales extranjeros. Particularmente el sindicalismo —acusado en campaña por Alfonsín de haber pactado con los militares durante la última dictadura— confrontaba permanentemente al gobierno: en sus trece paros generales logró integrar a todos los sectores perjudicados por la crisis inflacionaria y el ajuste estatal. Como puede apreciarse, la idea presidencial era que las propias Fuerzas Armadas enjuiciaran a las juntas militares para luego, en una segunda instancia, la sentencia fuera revisada por las autoridades judiciales de la democracia naciente. Sin embargo, pronto se evidenció que aquel Consejo Supremo de la FF. AA. no tenía voluntad de investigar ni enjuiciar a nadie: por tal razón, el 4 de octubre de 1984 la Cámara Federal en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal, desplazó al tribunal militar y se hizo cargo del juicio.

6 . Además de la creación de la Conadep, el 15 de diciembre de 1983 Alfonsín envió el proyecto de ley que declararó nula, una semana después (ley 23.040), la Ley de Pacificación Nacional (o autoamnistía) del último gobierno militar (ley 22.924). Además, ese mismo día sancionó dos decretos por intermedio de los cuales se ordenaba la persecución penal con relación a hechos cometidos con posterioridad al 25 de mayo de 1973 contra distintas personas por

actividades ilegales (decreto 157/83) y el juicio sumario ante el Consejo Supremo de las FF. AA. a los integrantes de la Junta Militar que usurpó el gobierno de la Nación el 24 de marzo de 1976 y a los integrantes de las dos juntas militares subsiguientes (decreto 158/83).

7 . Alfonsín había adoptado —consciente o inconscientemente— lo que después se conocería como la teoría de los dos demonios: equiparar los delitos cometidos por las organizaciones guerrilleras con los cometidos por el terrorismo de Estado. Su intención era clara: subordinar las Fuerzas Armadas al poder civil, salvando la institución militar y enjuiciando solo a sus últimos responsables.

8 . Se excluyeron de los beneficios de la extinción de la acción penal a la apropiación de niños y niñas durante la última dictadura militar.

9 . «Agotadas las instancias jurídicas internas, a partir de 1987 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos comenzó a recibir peticiones de particulares y de organizaciones en contra del gobierno argentino. Esta Comisión de la Organización de Estados Americanos, a través de su informe CIDH 28/92, concluyó que las leyes mencionadas eran incompatibles con el Derecho de Justicia y recomendó al gobierno que: compense a las víctimas, investigue para saber el destino final de los desaparecidos y adopte las medidas necesarias para esclarecer los hechos e individualizar a los responsables de las violaciones a los derechos humanos ocurridos durante la dictadura militar», Comisión Provincial de la Memoria de Córdoba, «Juicio Unidad Penitenciaria 1 - causa Gontero», consultado en febrero de 2023, 15. Cf. https://apm.gov.ar/sites/default/files/DossierJuicioUP1-Gontero.pdf.

10 . En diciembre de 1990, ya bajo el gobierno de Carlos Menem, Seineldín encabezaría el cuarto y último alzamiento militar contra la institución democrática argentina, siendo derrotado por las tropas leales al gobierno del Gral. Martín Balza.

11 . Gorriarán Merlo logró fugarse, pero años después, fue detenido y condenado. Durante la presidencia de Eduardo Duhalde (2003) fue indultado; murió en 2006.

12 . El texto está organizado con una clásica estructura académica y se expresa en los siguientes títulos: Introducción; I. Actitud de la Iglesia en el camino hacia la democracia; II. Condiciones para la vigencia real del Estado de derecho; III. Algunos motivos de preocupación. La democracia y la economía (vigencia real del Estado de derecho, cultura y educación); IV. Democracia y reconciliación; Conclusión.

13 . Cf. Juan E. Bonnin, Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981/1990) , Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011, p. 39.

14 . La exhortación ética de la democracia estuvo también en el documento de la asamblea plenaria del episcopado del año anterior titulada «Ante la nueva etapa del país», del 12 de noviembre de 1983, utilizando expresiones tales como: «En una democracia todos los ciudadanos deben» … «La democracia, para ser auténtica, se ha de» (nº 2); «La democracia exige… una recta conducta moral» (nº 3).

15 . Sobre la plasticidad del imaginario o mito de la nación católica cabe recordar las palabras de Loris Zanatta: «El mito de la "nación católica» como fundamento del orden político y social, generalmente reelaborado, a menudo desfigurado, en cualquier caso secularizado pero siempre vital en sus coordenadas ideológicas fundamentales, fue parte del código genético del peronismo, al punto de que se mantuvo aun después de que el tremendo conflicto entre este y la Iglesia pareció abrir entre ambos un abismo insalvable», Roberto Di Stefano, Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* , Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, p. 436. Más allá de la referencia al origen del mito de la nación católica señalada aquí por el historiador, lo cierto es que es asumido en el texto del episcopado arriba citado.

16 . Gerardo T. Farrell, *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización* , Buenos Aires, Patria Grande, 1992, p. 244.

17 . De forma similar se expresó el episcopado en la «Exhortación pastoral: Reconstrucción nacional» *y orden moral* , del 14 noviembre de 1981: «La crítica situación en que vivimos» (nº 3). En similares términos lo encontramos, por ejemplo, en el «Mensaje al pueblo argentino sobre la crisis que sufre el país», del 21 de noviembre de 1975: «Indudablemente transitamos por una crisis profunda… es un momento grave de nuestra historia». Nótese que el tono general del texto del documento que estamos presentado, «Democracia responsabilidad y esperanza», expresa el mismo nivel de conciencia en torno a la gravedad del presente histórico que los referidos a 1975 y 1981.

18 . Así se expresa ya en los objetivos del gobierno militar el 24 de marzo de 1976: «Los objetivos básicos para lograr durante el proceso… son: …vigencia de la seguridad nacional, erradicando la subversión y las causas que favorecen su existencia», Junta Militar, *Documentos Básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional* , Buenos Aires, Congreso de la Nación, 1980, nº 8.

19 . A modo de ejemplo, recordamos el documento «Pro-memoria» (entregado por la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la honorable Junta Militar) del 26 de noviembre de 1977: «Sabemos los obispos este aspecto [de la desaparición de personas] —que se presenta como excepcional— de la situación, está originado por

la amplia gama de la subversión que llegó a amenazar la vida misma de la nación». Expresiones similares la encontramos también en la carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, La paz es obra de todos, del 18 de noviembre de 1978: «Todos tenemos muy presente… los hechos que sucesivamente se han ido constituyendo en una penosa expresión de este gradual deterioro de nuestro país: …el violento embate del terrorismo y de una subversión organizada, a la cual instrumentalizaron en muchos casos ideologías… contrarias al ser cristiano de nuestra Nación».

20 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La CEA y la Santa Sede frente al "Documento Final" y la "Ley de Amnistía», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983* , tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 705-730. [En adelante: *La verdad los hará libres* , tomo 2].

21 . Los archivos del período aludido son estudiados en *La verdad los hará libres* , tomo 2.

22 . Algunas de las críticas a la Iglesia en este período tienen como texto emblemático la publicación de Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* , Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1996.

23 . Farrell, *Iglesia y Pueblo en Argentina* …, pp. 245-246.

24 . Se conoce por Consenso de Washington a un conjunto de reformas económicas, acordadas por algunas instituciones con sede en Washington (FMI, Banco Mundial, Departamento del Tesoro de Estados Unidos), que serían necesarias para superar las crisis financieras de países en proceso de desarrollo económico.

25 . Vale aclarar que el presidente Menem se caracterizó por manejar los hilos del poder político en forma discrecional. De este modo, utilizó las atribuciones provenientes de las leyes de Emergencia Económica y de Reforma del Estado (reforma que, en su momento, no pudo llevar adelante Alfonsín), para vetar parcialmente leyes molestas y emitir decretos de necesidad y urgencia. Todo ello sucedía al amparo de la usualmente denominada «mayoría automática» de cuatro miembros afines de la nueva Corte Suprema de Justicia —ampliada a nueve miembros por la ley 26.183 de 1990—, mientras destituía a miembros del Tribunal de Cuentas, jueces y fiscales que lo incomodaban (incluso al procurador general de la Nación) y se realizaba una reforma del Código Procesal Civil.

26 . Cabe destacar que la política económica logró el favor de los presidentes norteamericanos George Bush y Bill Clinton: en este sentido, los vínculos con el país del norte fueron definidos —por el mismo ministro de Relaciones Exteriores, Guido Di Tella— como *relaciones carnales* . Dicho apoyo significó también el respaldo

argentino en todas las posiciones internacionales de los Estados Unidos (particularmente, en relación con Medio Oriente); probablemente, consecuencias de esta posición fueron los dos sendos atentados con explosivos contra entidades judías en Buenos Aires (Embajada de Israel, en 1992, y AMIA, en 1994).

27 . Mayor resistencia tuvo la reforma del régimen previsional y la creación de las Administradoras de Fondos de Jubilación y Pensión (AFJP) de capital privado, la flexibilización del régimen laboral y la desregulación de las obras sociales.

28 . El Estado fue retirándose progresivamente de la salud, de la seguridad y de la educación pública; ello ocasionó no solo un deterioro en los servicios públicos (por falta de inversiones y del necesario control estatal), sino también amplias desigualdades en el acceso a estos servicios básicos, ocasionando un aumento de la marginalidad social.

29 . Pese a la dureza del ajuste económico, gracias al control territorial que ejerció mediante la distribución de fondos (especialmente a gobernadores e intendentes), Menem consiguió mantener calmado al sindicalismo peronista (al menos, durante su primer gobierno); además, estos vínculos también se beneficiaban por el *tráfico de influencias* y/o por la impunidad ante la Justicia. Muchos de sus grandes beneficiarios económicos contribuían a cajas recaudatorias paralelas que se distribuían entre los distintos funcionarios de gobierno según su jerarquía. A lo largo de sus dos mandatos, Menem acumuló una docena de causas por corrupción, malversaciones, pedidos de coimas y hasta por la voladura de una fábrica para borrar pruebas comprometedoras. Cf. Una síntesis de sus causas judiciales en https://www.telam.com.ar/notas/202102/544578-las-causas-judiciales-que-afronto-carlos-menem.html; consultado el 1º de mayo de 2023.

30 . Esta configuración social también repercutió fuertemente en la política. En los barrios *populares* surgió la figura del *puntero* que, vinculándose con la administración municipal, repartía bienes y servicios. Adaptándose a estos cambios, fue el peronismo el que mejor interpretó los cambios y transformó sus sedes partidarias (las *unidades básicas*) en centros comunitarios de asistencia social, facilitando empleos informales, medicamentos o bolsas de comida.

31 . En 1995 se produjo el Efecto Tequila (una devaluación en México que provocó una *corrida* internacional de inversores y el consecuente abandono de mercados emergentes); en la Argentina, ocasionó déficit fiscal y un salto en el porcentaje de desocupación (llegó al 18%). Las medidas tomadas de inmediato paliaron transitoriamente la crisis y su eficacia fue premiada electoralmente: el presidente Menem —que había logrado reformar la Constitución

Nacional— sería reelecto por un nuevo período.

32 . La deuda externa creció de sesenta mil millones de dólares en 1992 a cien mil millones en 1996.

33 . Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Argentina, «Decreto Nacional 1003/89», http://www.saij.gob.ar/legislacion/decreto-nacional-1003-1989-indultos, consultado en febrero de 2023.

34 . Posteriormente, bajo la conducción del Ejército en manos del Gral. Martín Balza, se logra disciplinar y mantener subordinado al Ejército al poder civil constitucional. Balza contribuyó al inicio de una revisión de la actuación de las Fuerzas Armadas durante la última dictadura, merced a su declaración pública (en abril de 1995) de autocrítica sobre la acción represiva emprendida y las violaciones a los derechos humanos perpetrados por las Fuerzas Armadas durante la última dictadura militar. Aun así, la *mea culpae* fue parcial: no se aportó documentación ni datos concretos que permitiesen dar con el paradero, por ejemplo, de los niños nacidos en los Centros Clandestinos de Detención apropiados ilegalmente. En abril de 1999, el mismo Balza declararía ante el juez Adolfo Bagnasco que toda la documentación militar referida a la lucha antisubversiva había sido incinerada.

35 . El origen de los Juicios por la Verdad tiene como antecedente el pedido ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el 7 de octubre de 1998, de Carmen Aguiar de Lapacó (patrocinada por distintos organismos de DD.HH.) en contra de la República Argentina. Los peticionarios alegaron que las autoridades judiciales argentinas rechazaron la solicitud de la señora de Lapacó a efectos de determinar lo ocurrido a su hija, detenida desaparecida desde el 17 de marzo de 1977, fundamentada en el derecho a la verdad y al duelo protegido por la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos. La Comisión declaró la admisibilidad del caso y se puso a disposición de las partes a fin de alcanzar una solución amistosa. La misma fue acordada entre el Estado y el peticionario en septiembre de 1999; en noviembre del mismo año se suscribió en Buenos Aires un acuerdo de solución en que el Estado reconoce aceptar y garantizar el derecho a la verdad, comprometiéndose a tomar diversas medidas para remediar la situación. Los Juicios por la Verdad son el resultado de esta solución. Cf. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, «Informe nº 21/00 caso 12.059», https://www.cidh.oas.org/annualrep/99span/Soluci%C3%B3n%20Amistosa/Argentina12059.htm, consultado en febrero de 2023.

36 . «Las *líneas* del Episcopado Argentino, consideradas como expresión de un camino eclesial participativo, son *inspiradoras de renovación y de esperanza* , en la reflexión y en la acción pastoral, de los diversos agentes y las estructuras pastorales», Antonio Grande,

Aporte argentino a la teología pastoral y a la Nueva Evangelización , Buenos Aires, Ágape Libros, 2011, p. 473.

37 . Juan Cruz Esquivel, *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)* , Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 149.

38 . Recogemos aquí la diferencia terminológica entre ética y moral: «Así como la Ética Natural surge del conocimiento científico de la naturaleza humana, la Teología Moral emana de los datos proporcionados por la Revelación acerca del hombre y su destino», Domingo M. Basso, *Fundamentos de la Moral* , Buenos Aires, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, 1990, p. 26. En concreto, cada vez que percibimos que el episcopado realiza una consideración que no depende directa y explícitamente de las fuentes de la Revelación, consideramos que se maneja desde una ética natural. Este lenguaje resulta apropiado para la relación de los obispos con la comunidad política, pues respeta el carácter plural de la realidad civil argentina.

39 . Algunas de esas acusaciones fueron expresadas en la obra de Emilio Mignone al recoger el testimonio del arzobispo de San Juan, Idelfonso Sansierra, sobre la información que manejaban los obispos. El testimonio recogido es el siguiente: «Por iniciativa del presidente de la Nación (Videla), la Conferencia recibió a los generales Viola (jefe del estado mayor del Ejército), Jáuregui y Martínez (responsables de los servicios de inteligencia), quienes nos informaron con amplitud sobre la situación actual del país en el marco de la actividad defensiva y ofensiva contra la guerrilla subversiva que se nos ha impuesto desde dentro y desde fuera del territorio… al término de la exposición de los generales hubo un intercambio de ideas en un clima verdaderamente cristiano y patriótico», Mignone, *Iglesia y dictadura* , p. 172. Por otro lado, también el «Comunicado de la 111º reunión de la Comisión Permanente», parece ofrecer una respuesta a las palabras de Adolfo Scilingo en el libro de Horacio Verbisky, *El Vuelo* , en el que se afirma que, en los llamados vuelos de muerte, hubo complicidades de algunos miembros de la Iglesia católica. Cf. Horacio Verbisky, *El Vuelo* , Buenos Aires, Planeta, 1995. Para una narración del accionar de la jerarquía eclesiástica, ver el libro de Marcos Novaro, Vicente Palermo, *Historia Argentina. La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática* , Buenos Aires, Paidós, 2006.

40 . Cf. Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 846-853; Luis Liberti, Federico Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la lucha "lucha antisubersiva"», «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», y «El gobierno

argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 154-223. 323-352.

41 . El texto está organizado desde los siguientes títulos y temas: I. Invitación al gran jubileo; II. La alegría de la conversión (pecados contra la unidad, el servicio a la verdad, indiferencia religiosa, pecados contra la dignidad y los derechos del hombre, la recepción del Concilio Vaticano II por la Iglesia argentina); III. Una renovada invitación a la esperanza y a la misión (año dedicado a la celebración del misterio del Espíritu Santo-1998, año dedicado a la celebración del misterio de Dios Padre-1999).

42 . Conviene recordar lo que ya advertimos sobre las constantes contradicciones o hiatos en los textos del episcopado, pues se trata de textos construidos en pos de expresar la diversidad de las voces al interior del episcopado sin destruir la unidad del mismo, corriendo el riesgo con ello de caer en contradicciones semánticas en las expresiones utilizadas en el texto del documento.

43 . «Es, por tanto, la Iglesia entera la que, mediante la confesión del pecado de sus hijos, confiesa su fe en Dios y celebra su infinita bondad y capacidad de perdón; gracias al vínculo establecido por el Espíritu Santo, la comunión que existe entre todos los bautizados en el tiempo y en el espacio es tal que en ella cada uno es él mismo, pero al tiempo está condicionado por los otros y ejerce sobre ellos un influjo de intercambio vital de los bienes espirituales. De este modo, la santidad de los unos influye sobre el crecimiento de bien en los otros, pero también el pecado tiene una relevancia no exclusivamente personal, ya que pesa y opone resistencia en el camino de la salvación de todos; en tal sentido, afecta verdaderamente a la Iglesia en su integridad, a través de la variedad de los tiempos y de los lugares…», Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado* , III. c.

44 . En este marco, vale referir a la Ley de Reforma Tributaria de diciembre de 1989 (ley 25.239) que aumentó el mínimo no imponible para el Impuesto a las Ganancias y popularizó la *tablita de Machinea* : un método de cálculo ideado por el ministro en forma de tablita, que establecía el monto a deducir por los empleados a la hora de pagar el IVA; dicha *tablita* generó enormes distorsiones e incrementó la presión tributaria.

45 . El vicepresidente Carlos «Chacho» Álvarez, decidido a investigar a fondo lo sucedido, se encontró con el obstáculo del cuerpo de senadores de los dos partidos principales y un tibio respaldo del presidente. Así las cosas, renunció a su cargo de vicepresidente en octubre de 2000. Esta situación desencadenó una crisis interna de la cual el gobierno nunca se recuperaría; poco tiempo después, a fines de ese año, muchos dirigentes del FrePaSo, de la UCR o del socialismo,

continuarían la sangría de la coalición gobernante en búsqueda de nuevas alternativas.

46 . En marzo de 2001, Ricardo López Murphy asumió la cartera económica y, tras un severo ajuste y una reacción política y social de igual envergadura, abandonó su cargo dieciséis días después.

47 . Entre ellas señalamos los recortes del 13% en sueldos públicos y haberes previsionales y fundamentalmente la reducción de transferencias a las provincias, quienes improvisaron emitiendo bonos y *cuasimonedas* de circulación exclusiva en sus territorios.

48 . Sin duda alguna, los protagonistas de la protesta fueron los piqueteros, que fueron coordinándose en una Asamblea Piquetera Nacional (julio de 2001) a fin de realizar acciones en común (agosto) hasta llegar —muchas de ellas— a formar un Bloque Piquetero (diciembre).

49 . El riesgo país es la sobretasa de interés que debe pagar un país para financiarse en el mercado internacional de deuda, en comparación con el interés que pagan los bonos de la Reserva Federal de los Estados Unidos.

50 . El 24 de agosto de 2000 es detenido en México el excapitán de corbeta Ricardo Cavallo, prófugo de la justicia argentina y uno de los acusados por el juez español Baltasar Garzón. En febrero de 2001, la Corte Suprema de Justicia de aquel país determinó que fuera extraditado a la Argentina por los cargos de terrorismo y de genocidio.

51 . En el marco de los Juicios por la Verdad, las personas citadas por la justicia federal debían cumplir con la obligación de decir la verdad, so pena de cometer el delito de falso testimonio. Aquellos que, como Menéndez, se negaban a declarar, fueron sometidos a algunos días de arresto por parte de los jueces.

52 . El 29 de abril de 2001, el CELS denunció al jefe del Estado Mayor Conjunto, Tte. Gral. Ricardo Brinzoni, por su presunta participación en la masacre de Margarita Belén (fusilamiento de detenidos el 13 de diciembre de 1976 en la provincia del Chaco). El presidente Fernando de la Rúa respaldó a Brinzoni en el acto de celebración del Día del Ejército. En septiembre de ese año, la justicia procesó nuevamente a Jorge Rafael Videla, esta vez, por la desaparición forzada de setenta y dos extranjeros en el marco del Plan Cóndor. El exmandatario sostendrá que nadie puede ser juzgado dos veces por el mismo delito.

53 . Para obtener un panorama de este período, conviene consultar Víctor M. Fernández, Carlos M. Gall, (ed.), *Comentario a «Navega mar adentro». Profundización teológica y perspectivas pastorales* , Buenos Ares. Oficina del Libro, 2005.

54 . Carlos Galli, «Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 185-187.

55 . Cf. Cristina Calvo, «El diálogo argentino», en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo* , Buenos Aires, San Benito, 2003, pp. 113-120.

56 . La Corte Suprema de Justicia, a diferencia del Congreso, parecía poner freno a las decisiones ejecutivas; la razón sería doble: la simpatía de los jueces con el expresidente Menem que los había nombrado y la pretensión legislativa de destituirlos mediante un juicio político.

57 . En este marco, el 26 de junio de 2002, en su afán de detener una protesta en Avellaneda, la policía bonaerense mató a dos militantes piqueteros (Maximiliano Kosteki y Darío Santillán), lo cual, además de las repercusiones políticas y judiciales, incrementó la dureza de las protestas.

58 . Por otra parte, las empresas privatizadas, ante aquella falta de crédito externo, debieron reducir sus importaciones y, por la caída de los salarios, se beneficiaron en el pago de sueldos y se perjudicaron con el necesario congelamiento de sus tarifas (lo cual resultó beneficioso para los usuarios).

59 . Lavagna fue paulatinamente resolviendo los diferentes conflictos sectoriales. A los ahorristas les ofreció bonos que, de manera gradual, fueron aceptándose; en cuanto las provincias, reduciendo el envío de fondos para que ajusten su déficit fiscal, logró absorber todas las cuasi monedas circulantes; con el FMI logró, gracias el apoyo del gobierno norteamericano, un acuerdo transitorio para refinanciar los compromisos de la deuda.

60 . En septiembre de 2003, fue renovado el acuerdo de refinanciación de pagos con el FMI por tres años, con el compromiso de mantener el superávit fiscal del 3%, comenzar la negociación con los acreedores privados y aceptar las visitas periódicas del organismo internacional. Por el lapso de un año, hubo duras negociaciones con los grupos privados, donde el Estado sostuvo que solo podría comprometer para los pagos aquel 3% de superávit fiscal; además, una ley estableció que quien no aceptara el canje de la deuda por bonos con una quita del 66% debía resolver su situación a nivel judicial. Fue así como el canje —concretado en febrero de 2005— tuvo una altísima aceptación del 76% de los acreedores privados.

61 . La economía logró estabilizarse gracias a la reactivación de la industria y al sector agroexportador beneficiado —como se dijo— por la demanda externa, el dólar alto y los elevados precios internacionales de la soja o de los *commodities* (acero y aluminio). El Estado participaba de este crecimiento debido a las retenciones impuestas, a la reducción de las obligaciones de pago de la deuda externa y al ajuste fiscal del dinero que transfería a las provincias. Todo robusteció las arcas estatales. Y mientras la inflación descendía,

el descontento social fue cediendo a partir de subsidios, planes sociales o contraprestaciones laborales en la obra pública. También los salarios fueron recomponiéndose y los niveles de pobreza e indigencia —aún elevados— fueron cediendo.

62 . Con la economía normalizándose hacia finales de 2005, hubo manifestaciones que apoyaban al gobierno (con el convencimiento de que el apoyo redundaría en conservación de los beneficios asistenciales obtenidos); sin embargo, también las hubo protestando a fin de lograr nuevos beneficios: estaban las tradicionales de los partidos izquierda o las de los trabajadores sindicalizados por la CTA (no peronistas). Para calmar las protestas, Kirchner fue incorporando a la administración pública varios líderes de organizaciones sociales, quienes favorecieron el reparto de planes sociales entre los suyos y apoyaron activamente al gobierno. Los intendentes del conurbano también fueron favorecidos con recursos estatales, para fortalecer su influencia en sus municipios.

63 . La búsqueda de respeto del orden democrático, legitimidad y apoyo político, siguió con la renovación de la Corte Suprema de Justicia, forzando la renuncia de cuatro jueces y la remoción de otros dos. La misma intención tuvieron declaraciones y medidas de corte progresista (educación sexual, no criminalización de la protesta social, derechos humanos). Así, el nivel de construcción política se extendió más allá de las tradicionales fronteras peronistas —con un discurso *nacional y popular* antiimperialista, antineolibe ral económico, despegándose de prácticas pluralistas democráticas— para construir un espacio propio.

64 . Varios sectores criticaron un posible uso discrecional —aunque legítimo— de la caja fiscal, incrementada no solo por las retenciones a la soja en tiempos de la bonanza agroexportadora, sino también por la conservación de las rígidas políticas tributarias de los tiempos previos de crisis (Ley de Emergencia Económica de 2002, impuesto al cheque o IVA 21% de la década menemista). Muchos contratos de concesión o de licitación para obras públicas —principalmente viales— se caracterizaron por la poca transparencia: en este sentido vale mencionar los casos *Skanska* o *Sueños compartidos* , entre otros, que tuvieron varios funcionarios públicos y empresarios privados procesados y/o condenados. Como suele suceder en la práctica política, sindicalistas o dirigentes piqueteros habrían sido beneficiados por aquel uso discrecional de fondos públicos, a partir de la administración de subsidios, cargos en la administración o ganando concesiones con empresas propias. Dicha construcción y consolidación del poder a través de las arcas fiscales, suele involucrar tanto maniobras políticas (a través de operadores en el conurbano bonaerense, intendentes y gobernadores) como discursos ideológicos:

en este caso, un relato de cuño progresista según el cual se construye el futuro añorado de inclusión social para todos y todas.

65 . Posteriormente, caería un poco (2009) pero se terminaría recuperando en 2010.

66 . Más allá de este crecimiento, con los exportadores de carne y de leche no sucedió lo mismo: el gobierno redujo sus exportaciones para que se destine al consumo interno; tampoco la situación fue buena para los productores de trigo. En el sector industrial pasó algo parecido: mientras los grandes grupos industriales eran beneficiados por subsidios y mejoraban sus exportaciones, la pequeña y mediana industria, sin el suficiente apoyo estatal, resultaba poco competitiva para desarrollarse (a pesar de la intervención de ONCCA). Finalmente, el sector energético —gas, combustibles, electricidad— fue el más complicado: la falta de inversiones redujo las reservas y la producción.

67 . Lamentablemente, esos subsidios ni fueron supervisados por el Estado, ni fueron utilizaron para inversiones sino para gastos corrientes, lo cual, en el futuro, derivaría en terribles consecuencias.

68 . Es preciso señalar que el intervenido Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, nunca reconocería el enorme crecimiento inflacionario. De todos modos, los altos índices inflacionarios eran reconocidos implícitamente por la Secretaría de Comercio (que estableció programas de acuerdos de precios con escaso éxito), el Banco Central (con su intervención sobre el mercado cambiario) y los sindicatos (logrando que las paritarias salariales acompañen a la inflación real).

69 . Si bien no abordaremos este segundo período en razón que no forma parte de la contextualización de los textos del episcopado que hemos de analizar, advirtamos que el período (2012-2015) se caracterizaría por una política de desarrollo científico (creación del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación Productiva), el desendeudamiento exterior (acuerdo con el Club de París) entre medio del conflicto con los *fondos buitres* y el aumento de planes de inclusión social y económica (Plan Progresar, Plan Nacer, Programa Sumar, Plan Qunita, Plan Argentina Sonríe, Programa Subeneficio, Programa Ahora 12, Programa Hogares con Garrafa, Programa Prócer y otros más), entre otros. Dentro de la agenda progresista, merece destacarse la sanción de la Ley de Identidad de Género (mayo de 2012).

70 . Con la sanción de la ley 26.475 (diciembre de 2008) se extinguieron los beneficios especiales de quienes usurparon cargos en organismos públicos durante la última dictadura militar; un año después, se prohibiría rendir distinciones durante su funeral a represores fallecidos involucrados en delitos de lesa humanidad.

71 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Cuál es el “Camino de reconciliación”?» y «El servicio del equipo episcopal de la Pastoral

Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 646-660; 661-684.

72 . El documento está estructurado bajo los siguientes títulos: Aporte para una nueva nación; La celebración del Bicentenario (2010-2016); Juntos para un nuevo proyecto de país; Un nuevo acuerdo sobre políticas públicas; ¿Qué estilo de liderazgo necesitamos hoy?; Nuevas angustias que nos desafían; Metas a alcanzar a la luz del Bicentenario; Conclusión.

73 . El medio periodístico digital *El Dínamo* , de Santiago de Chile, fundado en 2010 por profesionales independientes y militantes del Partido Demócrata Cristiano, recoge sintéticamente lo enunciado arriba, cf. https://www.eldinamo.cl/mundo/2012/07/22/exdictador-argentino-videla-asegura-que-la-iglesia-sabia-de-desapariciones/, consultado en febrero de 2023.

74 . Cf. *La verdad los hará libres* , tomo 2, en su totalidad ofrece en detalle el accionar de la CEA, aunque es recomendable retener las consideraciones conclusivas elaboradas en torno a los tres períodos desde el inicio del proceso de militar hasta su fin: Luis Liberti, Federico Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El terror 1976-1977», «Consideraciones Conclusivas. El drama 1978-1981» y «Consideraciones conclusivas. Las culpas 1982-1983», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, pp. 285-296; 594-604; 794-802.

75 . Cf. Ricardo Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 193-291.

76 . Cf. Víctor Codina, «Tres modelos de eclesiología», *Estudios Eclesiásticos* , Vol. 58, nº 224 (1983), pp. 55-82; Casiano Floristan, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* , Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 259-279; Julio Ramos, *Teología Pastoral* , Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, pp. 123-146.

77 . Cf. Carlos Galli, «La "Iglesia sinodal" según el Papa Francisco. Escucha recíproca, discernimiento comunitario, desborde del Espíritu», en Omar C. Albado, Carolina Bacher Martínez, Carlos M. Galli, Federico Tavelli (eds.), *La teología argentina y el Papa Francisco. Una ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral* , Buenos Aires, Ágape, 2022, pp. 99-148.

78 . Cf. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 245-252.

79 . Carlos Galli, «Teología de la historia», en Ignacio Pérez del Viso, Norberto Padilla, Carlos M. Galli, *Desafíos ante el tercer milenio* , Buenos Aires, Paulinas-Criterio, 1996, p. 156.

80 . Karl Rahner, «Teología Pastoral», en Engelbert Neuhäusler, Elisabeth Gössman (ed.), *¿Qué es teología?* Salamanca, Sígueme, 1969, p. 352.

CAPÍTULO 13

La Iglesia y los derechos humanos *Su gradual incorporación en el Código de Derecho Canónico*

MARCELO COLOMBO

En esta obra hemos podido acceder a información sumamente valiosa sobre la vida de la Iglesia en el contexto de los años 1966-1983; más especialmente nos ha hecho considerar su actuación en el contexto dramático de la espiral de violencia de esa etapa.

¿Cuál era el marco de referencia que guiaba el obrar de la Iglesia en aquellos tiempos? Hoy como entonces, los cristianos estamos llamados a inspirarnos, en primer lugar, como norma fundamental, por la Palabra de Dios. «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que trasmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación». (1) Pero en cuanto a la organización interna y su relación con la sociedad, la Iglesia tiene su propio sistema normativo, el derecho canónico, cuyo texto más importante, el Código de Derecho Canónico (CIC), estaba siendo revisado para su reforma a partir del Concilio Vaticano II, precisamente en el período estudiado por esta obra. El Vaticano II interpeló a la Iglesia universal y a las iglesias particulares, así como al conjunto de sus instituciones en vistas a una mayor fidelidad a su razón de ser, la voluntad fundadora de Cristo. Asimismo, ese dinamismo conciliar llevó a la Iglesia a preguntarse por su presencia en la sociedad a la que quiere servir.

La humanidad ha recorrido un largo camino para establecer una adecuada protección jurídica de los derechos humanos y señalar su vigencia a través de distintas normas, instrumentos e instituciones internacionales. Ciertamente, en un tema tan delicado como comprometido, no cabe pensar en un punto de llegada definitivo en esta materia. Por el contrario, los cambios sociales, la mayor comprensión de los procesos históricos y la evolución del derecho requieren una permanente actualización de estas herramientas al servicio de hombres y pueblos. Los avances y retrocesos en la valoración de la dignidad humana han dado lugar a la elaboración de normas que tutelan el respeto de los derechos humanos y buscan hacer reparar, en cuanto sea posible, el mal causado. La historia del derecho testimonia los esfuerzos por servir con eficacia a la creciente, aunque muchas veces vacilante, conciencia universal sobre la dignidad irrenunciable de la persona humana.

También la Iglesia en su condición de servidora de los hombres ha procurado traducir en el campo de sus propias normas esta sensibilidad humanista, en consonancia con las enseñanzas evangélicas y su propio magisterio a lo largo de los siglos. Con esto, lejos de haber cedido a una supuesta «penetración» de las ideas de la

Revolución francesa, (2) la Iglesia desea presentar con la propia luz de la revelación cristiana, el misterio del hombre y su destino de grandeza, según el proyecto del Creador.

En el presente trabajo trataré de mostrar la acogida de la protección de los derechos humanos en el derecho canónico, más precisamente durante el proceso de elaboración del CIC. El contexto inmediato anterior lo constituyó la celebración del Concilio Vaticano II, mucho más que un catalizador de la renovación. Fue *humus, nutriente de un tiempo nuevo eclesial y, por ende, de su derecho, desafiado a servir eficazmente a la causa sagrada de la dignidad humana, imagen y semejanza de su Creador.*

1. El derecho canónico en la vida de la Iglesia

La Iglesia tiene su propio sistema normativo, el cual presta un servicio a la comunidad eclesial en cuanto comunidad organizada, con diversidad de miembros, de funciones, de iglesias particulares, en fin, de relaciones y vínculos.

[…] el derecho no debe concebirse como un cuerpo extraño, ni como una superestructura ya inútil, ni como un residuo de presuntas pretensiones temporalistas. El derecho es connatural a la vida de la Iglesia, a la que de hecho resulta sumamente útil; es un medio, una ayuda y es también —en las cuestiones delicadas de justicia— una defensa. (3)

Juan Pablo II afronta así algunas de las críticas que se hacían al derecho canónico, entendiéndolo como algo ajeno a la naturaleza de la Iglesia. Oponiendo caridad a derecho canónico, se enfatiza en la preeminencia del amor sobre toda otra forma de vinculación. Una atenta lectura de los textos bíblicos nos hace notar, en cambio, la presencia desde los primeros tiempos del cristianismo de normas para la organización apostólica y el pleno cumplimiento de la misión asignada por Cristo, incorporando reglas de vida que tradujeran jurídicamente cuanto les había sido revelado en la fe en orden a vivir y servir. Si bien Cristo enfrentó el legalismo, entendido como hipocresía y utilización de Dios, dijo de sí mismo que no había venido a abolir la Ley sino a darle pleno cumplimiento. (4)

[…] el derecho se define en su esencia como el conjunto de las relaciones entre los fieles, dotadas de obligatoriedad, en cuanto que están determinadas por los diversos carismas, por los sacramentos, por los ministerios y funciones, que crean reglas de conducta. *(5)*

El derecho canónico está constituido por numerosas fuentes normativas, no solamente por el CIC al que se suman leyes y disposiciones de la Iglesia universal, de las iglesias particulares y de otras realidades profusamente legisladas, como es el caso del derecho propio de los institutos de vida consagrada. En ese sentido, con mayor propiedad teológica debe hablarse de *derecho eclesial.* (6) Sin embargo,

la expresión *derecho canónico* , que utilizo en este trabajo, es la que tiene más arraigada utilización en el lenguaje habitual, especialmente en el mundo del derecho comparado.

El CIC contiene un conjunto de normas, llamadas cánones (cán.), que rigen la vida de la Iglesia, más precisamente, de la Iglesia latina, y que reemplazaron al Código de Derecho Canónico de 1917 (CIC1917), primera expresión de un ordenamiento de este tipo para toda la Iglesia. El CIC es el fruto de una paciente elaboración y recepción en sede canónica, de los aportes del Concilio Vaticano II (1962-1965), por parte de distintas comisiones según las diversas áreas del derecho canónico, integradas por docentes y expertos de universidades, y contó con la activa participación de los diferentes episcopados, consultados por la Comisión de Reforma.

Este proceso redaccional atravesó cuatro pontificados y se extendió desde el anuncio formal de Juan XXIII, el 25 de enero de 1959, hasta la promulgación del Código, por Juan Pablo II, el 25 de enero de 1983, entrando en vigor a partir del Adviento de 1983. Anunciada la reforma del Derecho Canónico juntamente con la convocatoria del Sínodo de Roma y el Concilio ecuménico, aquella debió esperar a la celebración de ambos acontecimientos, a los efectos de asumir su dinámica y expresar en términos jurídicos, sus contenidos. El CIC es inescindible del Concilio Vaticano II, de su espíritu y de sus textos, como lo ha señalado oportunamente Juan Pablo II.

Y si se nos pregunta por qué Juan XXIII creyó necesario reformar el Código vigente, quizá se pueda encontrar la respuesta en el mismo Código promulgado el año 1917. Además hay otra respuesta, que es la primordial, a saber: la reforma del Código parece que la quería y exigía claramente el mismo Concilio, que había fijado su atención principalmente en la Iglesia.

Es evidente que, cuando se hizo el primer anuncio de la revisión del Código, el Concilio era una empresa todavía del futuro. Hay que añadir que los documentos de su magisterio, y señaladamente su doctrina en torno a la Iglesia, fueron elaborados durante los años 1962-1965; sin embargo, todos pueden ver cómo fue acertadísima la intuición de Juan XXIII, y hay que decir con toda razón que su decisión fue providencial para el bien de la Iglesia.

Por lo tanto, el nuevo Código que se publica hoy ha requerido necesariamente el trabajo precedente del Concilio; y, aunque fuera anunciado juntamente con la Asamblea ecuménica, sin embargo, cronológicamente viene después de ella, ya que los trabajos emprendidos para preparar el nuevo Código, al tener que basarse en el Concilio, no pudieron comenzar hasta la conclusión del mismo. (7)

En cuanto texto legal, se trata de un instrumento susceptible de actualizaciones. Así lo ponen de manifiesto las correcciones ya

producidas, posteriores a su promulgación, y los nuevos desarrollos de su contenido, incluida la reciente y completa revisión de uno de sus libros, el relacionado con la materia penal, con la incorporación de normas sobre prevención, investigación y penalización de los abusos y de otros ilícitos referidos al plano administrativo eclesial.

2. Hacia una tutela jurídica de los derechos humanos

Las declaraciones de derechos constituyen un verdadero género literario dentro de la tradición jurídica. Con matices, avances y retrocesos, marcarán la creciente conciencia que tiene una comunidad política acerca de la condición jurídica de sus miembros. No es un pequeño grupo de nobles, una cierta clase social o una ciudad determinada a quienes se les reconocen derechos o se les conceden ciertos privilegios, como en el caso de la Carta Magna de 1215 o la constitución de los fueros en España, sino que en la etapa que analizamos, tales derechos son formulados con carácter universal.

Las primeras declaraciones de derechos del hombre las ubicamos en el siglo XVIII para defender al individuo y reivindicar su autonomía frente a la autoridad pública; (8) en el caso de la declaración francesa de 1789, se advierte en una actitud polémica en relación con la religión. (9) Y esto porque no se trataba de una autonomía aséptica, sino en perspectiva anticlerical, (10) muy condicionada por el contexto iluminista, con sus características de racionalismo e individualismo. (11) Ciertamente, la Iglesia en sus aspectos institucionales y temporales de entonces tenía fuertes vinculaciones con el régimen que se quería destronar. De alguna manera, la Iglesia aparecía como la enemiga de los «nuevos» derechos. Los años siguientes serán testigos de la extendida crisis del absolutismo y del nacimiento de los modernos estados nacionales; en estas latitudes tendrá lugar el nacimiento y la consolidación del proceso emancipatorio de los estados americanos respecto de sus antiguas metrópolis, aunque estableciéndose en términos económicos nuevas formas de dependencia.

En el siglo XX, las dos grandes guerras mundiales pusieron a prueba la conciencia humana universal. Además de las víctimas del campo de batalla, la trágica experiencia del Holocausto dejó la dolorosa huella de una humanidad derrotada. Junto con la ideología antisemita que lo inspiró, deben señalarse la utilización de la tortura, la experimentación química, la confiscación de bienes y, por supuesto, la ausencia absoluta de normas procesales y reglas carcelarias. Con el fin de la guerra, las nuevas instituciones internacionales establecieron en sus documentos y cartas fundacionales normas que reconocieron con determinación los derechos de las personas, así como los principios éticos de convivencia de los hombres y de los pueblos.

El 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de la ONU

adoptó la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Aún con su limitada arquitectura institucional, entregaba una auténtica síntesis de aquellos derechos inalienables que, en adelante, sus Estados miembros deberán tutelar en sus legislaciones y prácticas institucionales. En realidad, más que un punto de llegada de la conciencia universal sobre los derechos humanos, estábamos ante una plataforma abierta a ulteriores desarrollos que fueran con el tiempo más eficaces para testimoniar esa misma conciencia.

En una perspectiva similar y con referencia regional, tenemos la Declaración Americana de Derechos y Deberes del hombre de la Organización de los Estados Americanos, aprobada en la 9º Conferencia Internacional Americana, celebrada en Bogotá, Colombia, en ese mismo año 1948. En 1950, los países miembros del Consejo de Europa sancionaron la Convención Europea para la Salvaguardia de los Derechos del Hombre de Roma. Una profundización del compromiso internacional por esta tutela vendrá con el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, ratificado en 1966, en Nueva York. Para las Américas, se suscribirá en 1969, en San José de Costa Rica, la Convención Americana sobre Derechos del Hombre.

Desde entonces, numerosos instrumentos legales, internacionales y regionales han enriquecido el acervo institucional y tuitivo de los derechos humanos. En la mayoría de los casos, dichos textos han sido recogidos por las leyes, la doctrina y la jurisprudencia de los países miembros, a través de diferentes mecanismos de recepción. Más allá de su eficacia, contrastada tantas veces por políticas internacionales y estatales que la ponen en riesgo, la protección de los derechos humanos, partiendo de la irrenunciable dignidad de cada hombre y de cada mujer, deberá incrementarse en vistas a una convivencia humana más justa y fraterna.

3. La Iglesia y los derechos humanos

El proceso de reforma de la legislación eclesial en vistas a la elaboración del nuevo código, se reveló sensible a la dinámica tutelar de la dignidad humana, presente concretamente en las grandes declaraciones de derechos humanos, la legislación comparada y el magisterio de los pontífices.

¿Cuál ha sido el camino recorrido por la Iglesia para incorporar explícitamente y en sintonía con la legislación internacional, la protección de los derechos humanos? Atentos a la compleja relación original de la Iglesia con esta temática, podrían indicarse sin pretensión de exhaustividad, algunos hitos dentro del itinerario hacia la confluencia de ambos enfoques, el de la conciencia universal y el eclesial.

3.1. La Iglesia y las declaraciones de derechos humanos

La Iglesia reaccionó rechazando las primeras declaraciones de

derechos humanos a raíz de su matriz iluminista; (12) así, en relación con la Declaración de los Derechos del Hombre, de 1789, Pío VI se encierra en consistorio secreto y condena los derechos del hombre y del ciudadano, calificándolos de «monstruosos». (13) Ciertamente, entre las razones del rechazo y la condena, puede advertirse el desafío de la caída del *statu quo* político del que la Iglesia misma formaba parte. El Papa censuró con firmeza el artículo 10 sobre la libertad de expresión en materia religiosa. También enfrentó los artículos 5 y 6 referidos al sometimiento de los hombres a las leyes dictadas por ellos mismos; otras indicaciones inaceptables para la Iglesia tenían que ver con disposiciones en materia de bienes eclesiásticos, abolición de los diezmos eclesiásticos y la prohibición de nuevos votos religiosos. Más tarde, con el breve *Quod aliquantum* (1791), Pío VI condenó enfáticamente todas las normas referidas a la Iglesia presentes en esa Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. (14)

Además, del pensamiento papal debe señalarse la existencia de distintas líneas teológicas del campo católico en el nuevo tiempo inaugurado por la Revolución francesa en relación con la Iglesia. Así, podemos recordar una amplia gama de autores que van desde la pretensión de compatibilizar los derechos del hombre con la doctrina cristiana, como Nicolás Spedalieri, (15) hasta la posición de Luis De Bonald, político y jurista francés que sintetizaba en términos dialécticos la tensión, oponiendo los derechos del hombre a los derechos de Dios, destinados estos últimos a imponerse, según su parecer, vencidas la revolución y sus consecuencias. (16)

Pío IX condenará en la alocución *Maxima quidem* , del 9 de junio de 1862, la sustitución del «verdadero y legítimo derecho» por los falsos derechos de los hombres. (17)

La reserva y hostilidad inicial de la Iglesia para considerar los derechos humanos la condujeron a un peligroso aislamiento; (18) las encíclicas *Mirari vos* , (19) de Gregorio XVI (1832), y *Quanta cura* , con el *Syllabus* de Pío IX (1864), condenarán enfáticamente las posiciones liberales y el conjunto de derechos atribuidos a los hombres.

La fuerte connotación liberal del constitucionalismo decimonónico se atenuará con los aportes del denominado constitucionalismo social, al que se le reconocen elementos e influencia de la doctrina social de la Iglesia. Si bien habrá un magisterio explícito al respecto, debe decirse que la vida pastoral de la Iglesia con su atención del mundo obrero, la asistencia y la promoción de las familias, particularmente de los niños y jóvenes, a través de círculos obreros, hogares y escuelas, será el taller artesanal donde los enunciados doctrinales católicos se alimenten y concreten.

León XIII asumió con vigor las posiciones tradicionales de la Iglesia en relación con los derechos y las libertades en la encíclica *Inmortale*

dei (1885) al afrontar una reflexión sobre el Estado en relación con la Iglesia (20) y en la encíclica *Libertas* (1888) en la que se referirá precisamente a las distintas libertades, sometiéndolas a la ley natural, a la racionalidad de su ejercicio y en relación con el bien común. (21)

A pesar de estos comienzos, León XIII dará en los años siguientes pasos importantes y significativos en materia de derechos sociales. En el contexto conflictivo de la tensión entre el socialismo que comenzaba a organizar a los obreros para mejorar sus condiciones de vida y trabajo, y el liberalismo que pretendía evadir cualquier restricción a las leyes de mercado, León XIII ofrecerá al laicado católico una oportunidad de reflexionar y organizarse sobre la valoración de sus derechos sociales. (22) Así, la encíclica *Rerum novarum* (23) (1891) constituirá el primer documento doctrinal sistemático en asumir las tensiones reales del mundo económico-social y afrontar una mirada propositiva sobre el rol del Estado en función del bien común.

Entre los principios más destacados, deben indicarse la fundamentación cristiana del derecho de propiedad, la explicitación del derecho del trabajador a un salario justo, el derecho natural de asociarse y el deber del Estado de velar por el bien de los trabajadores.

El siglo XX será testigo de la tragedia de dos guerras mundiales que pondrán a la humanidad en una encrucijada dolorosa y de consecuencias destinadas a prolongarse en el tiempo, más allá de su propia temporalidad. Será también la oportunidad para una decidida participación de la Iglesia, que irá incorporando en su magisterio y en sus prácticas, la inclusión de la reflexión sobre los derechos humanos.

No sin razón se ha observado que entre las dos guerras mundiales la oposición política a los totalitarismos de derecha e izquierda, aun apelando a los valores de la libertad y la democracia, raramente se efectuó en nombre de los derechos humanos. No faltaron sin embargo en el plano cultural de aquel período iniciativas que mantuvieron viva la tradición que los había creado poniendo en relación la específica situación política del momento con la necesidad de retomarlos y de poner al día su tabla. Se trata de elementos del contexto histórico que no cabe ignorar en la investigación dirigida a examinar las posiciones de la Iglesia católica en aquel tiempo. La historiografía ha manifestado en efecto en los últimos años una proclividad a acreditar una presencia de los derechos humanos como base de la lucha dirigida por el catolicismo contra el totalitarismo fascista y nazi. (24)

En el contexto de la consolidación del fascismo al frente del gobierno italiano, en 1929, el Papa Pío XI presentará la encíclica *Divini illius magistri* , (25) donde se refiere a la educación cristiana de la juventud y desarrolla el derecho de la familia a proveer a la educación de sus hijos, así como a la misión subordinada del Estado

principalmente de naturaleza tutelar respecto del derecho de la familia.

Retomará los argumentos de la *Rerum novarum* con la encíclica *Quadragesimo anno* . Los trabajadores tienen derechos específicamente relacionados con su actividad, en su condición de seres humanos y de cristianos; derecho a un salario justo y suficiente para el obrero y su familia, a progresar en términos materiales, a asociarse con otros trabajadores y a tener sus propios bienes. (26)

En 1931, en la encíclica *Casti connubii* , (27) lejos de quedarse en una reflexión limitada al campo moral y religioso, ocupándose de la familia, el Papa se referirá a los derechos de los esposos y de las familias, así como a la competencia de la Iglesia en esta materia.

Ese mismo año, frente a la intervención del Estado sobre la Acción Católica para disolverla, Pío XI se manifestará con firmeza en la encíclica *Non abbiamo bisogno* , (28) en la cual critica el carácter idolátrico y pagano del monopolio estatal de la educación.

En los años siguientes, frente al nacimiento y consolidación del nazismo, la Iglesia procurará reflexionar de modo sistemático a través del Santo Oficio sobre los fundamentos de esta doctrina. En marzo de 1937, Pío XI cuestionará al nazismo y a otras ideologías en relación con la Iglesia. En tres encíclicas, *Mit brennender Sorge* , (29) *Divini redemptoris* (30) y *Firmissimam constantiam* , (31) se ocupará, sucesivamente, de la situación de la Iglesia en Alemania, en los países sometidos al comunismo ateo y el anticlericalismo mexicano, respecto a las libertades públicas y la tutela de los derechos religiosos.

En su Mensaje Radiofónico de Navidad, en 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, Pío XII propuso cinco puntos fundamentales para el orden y la pacificación de la sociedad humana y, entre ellos, en primer lugar, desarrollando el concepto de dignidad y derechos de la persona humana, señaló:

Quien desee que la estrella de la paz despunte y se detenga sobre la sociedad, concurra por su parte a restituir a la persona humana la dignidad que le concedió Dios desde el principio [...] sostenga el respeto y la práctica de estos derechos fundamentales de la persona: el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto público y privado a Dios, comprendida la actuación religiosa de la caridad; el derecho al matrimonio y a alcanzar su finalidad; el derecho a la sociedad conyugal y doméstica, el derecho de trabajar como medio indispensable para mantener la vida familiar; el derecho a la libre elección del estado de vida, incluido el estado de vida sacerdotal y religioso; el derecho a usar de los bienes materiales conscientes de sus deberes y sus limitaciones sociales. (32)

Con esta y otras intervenciones análogas, Pío XII proclamaba para

el mundo, y sobre todo para los católicos, la vigencia e importancia de una serie de derechos considerados indispensables en razón de la dignidad humana comprendida en un sentido integral. (33)

En relación con el proceso redaccional que confluiría en la Declaración de los Derechos del Hombre, de 1948, el presidente Truman escribe al Papa Pío XII destacando la sacralidad de la dignidad de la persona. En su respuesta, el Papa subraya que la persona humana recibe de Dios derechos imprescriptibles y toca a la sociedad defenderlos y asegurar su ejercicio, garantizando de su parte la cooperación eclesial. (34)

Juan XXIII y Pablo VI tendrán, a su tiempo, la posibilidad de reconocer el valor del camino recorrido por la humanidad en materia de derechos humanos y de animarla a profundizar los logros alcanzados.

En la cuarta parte de la encíclica *Pacem in terris* (1963), Juan XXIII va a considerar entre los signos de los tiempos la constitución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Deseamos, pues, vehementemente que la Organización de las Naciones Unidas pueda ir acomodando cada vez mejor sus estructuras y medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos. ¡Ojalá llegue pronto el tiempo en que esta organización pueda garantizar con eficacia los derechos del hombre! Derechos que por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana son universales, inviolables e inmutables. (35)

El Papa enunciará los distintos derechos y deberes exigibles para una sana vida social, así como aquellos criterios de actuación de los organismos internacionales en materia de protección y vigencia de los derechos humanos. (36) Una lectura atenta de sus postulados nos hará notar una redacción en sintonía con el género declarativo de los documentos internacionales. Al enunciar los derechos de todo ser humano, propone un elenco de derechos sociales, a saber: la activa participación en la vida pública, la libertad de reunión y de asociación, la libre manifestación del pensamiento, el libre desenvolvimiento de la actividad económica, el acceso a la cultura, la libertad de movimientos. Todos estos derechos tienen que ver con la naturaleza humana querida por Dios y los hombres, elevados según el dato revelado a la condición de hijos y amigos de Dios.

La denominada «crisis de los misiles» entre Rusia y los Estados Unidos, por la Revolución cubana, tuvo en el «Papa bueno» un apóstol de la paz, con un fuerte recurso a los derechos humanos como instrumento y referencia en su apelación. Dejando de lado antiguas reservas de la Iglesia, Juan XXIII asumió la doctrina sobre los derechos humanos como una herramienta al servicio de la humanidad.

Resulta evidente por lo demás el salto de la *Pacem in terris* respecto

del anterior magisterio del Papa: ahora los derechos humanos, mencionados no ya de un modo genérico, sino concretamente especificados en la versión aportada por la Declaración Universal de 1948, son calurosamente valorados como una etapa de acercamiento, válido a un nivel mundial, para todos los pueblos y todas las naciones, al modelo ideal de organización de la sociedad civil propuesta por la Iglesia. (37)

El 4 de octubre de 1965, Pablo VI destacará ante la Asamblea General de la ONU el valor de este organismo. Fundándose en la plurisecular historia de la Iglesia, insistirá en la sacralidad de la vida humana, su dignidad y su libertad, especialmente la libertad religiosa.

Lo que vosotros proclamáis aquí son los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad y libertad y, ante todo, la libertad religiosa. Sentimos que sois los intérpretes de lo que la sabiduría humana tiene de más elevado, diríamos casi su carácter sagrado. Porque se trata, ante todo, de la vida del hombre y la vida humana, que es sagrada. Nadie puede osar atentar contra ella. (38)

El Concilio Vaticano II asumió estos aportes pontificios en materia de respeto y protección de los derechos y los deberes de los hombres, así como la sacralidad de la persona humana, fundándolos en la superioridad de esta sobre las cosas, y afirmando su inviolabilidad.

La Constitución *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), además de elogiar a la comunidad humana por buscar una forma de organización mundial sobre el derecho y la justicia, propone un reconocimiento de los derechos humanos según la mirada eclesial en línea con la propuesta del Papa Pablo VI en la mencionada visita a la ONU. En relación con los derechos de la persona humana, es decir, del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, *Gaudium et spes* ofrecerá un enfoque más vasto de todos los derechos, regulados por las declaraciones y convenciones internacionales. Sin agotarlos en una enumeración taxativa, se pronunciará de un modo abierto y ejemplificativo, explicitando las consecuencias prácticas que se derivan de ello. Se referirá al alimento, el vestido, la habitación, el derecho de cada uno a escoger libremente sus condiciones de vida y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena reputación, al respeto, a la necesaria información, a la posibilidad de actuar según el recto dictado de la conciencia, a la salvaguardia de la vida privada y a la libertad también en el ámbito religioso. (39)

Otra referencia conciliar en materia de derechos humanos debemos encontrarla en la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. Fruto de una cuidadosa reflexión, luego de ocho esquemas preparatorios, este texto afronta la cuestión de la libertad de la conciencia religiosa y de culto, respecto a toda forma de presión o coacción. (40)

En 1971, Pablo VI en su carta apostólica *Octogesima adveniens* , en ocasión de los 80 años de la *Rerum novarum* y valorando las declaraciones de derechos humanos, constata las situaciones de injusticia existentes en el mundo. Sin la debida atención y solidaridad, estas pueden derivar en un individualismo e indiferencia inhumanos.

[…] los derechos humanos permanecen todavía con frecuencia desconocidos, si no burlados, o su observancia es puramente formal. En muchos casos, la legislación va atrasada respecto a las situaciones reales. Siendo necesaria, es todavía insuficiente para establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad. El Evangelio, al enseñarnos la caridad, nos inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad: los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás. Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo. Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común. (41)

En 1979, Juan Pablo II testimoniará ante la Asamblea General de la ONU su valoración positiva de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, «como piedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano». (42)

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y los instrumentos jurídicos, tanto a nivel internacional como nacional, en un movimiento que es de desear progresivo y continuo, tratan de crear una conciencia general de la dignidad del hombre y definir al menos algunos de los derechos inalienables del hombre. Séame permitido enumerar algunos entre los más importantes, que son universalmente reconocidos: el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona; el derecho a los alimentos, al vestido, a la vivienda, a la salud, al descanso y al ocio; el derecho a la libertad de expresión, a la educación y a la cultura; el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y el derecho a manifestar la propia religión, individualmente o en común, tanto en privado como en público; el derecho a elegir estado de vida, a fundar una familia y a gozar de todas las condiciones necesarias para la vida familiar; el derecho a la propiedad y al trabajo, a condiciones equitativas de trabajo y a un salario justo; el derecho de reunión y de asociación; el derecho a la libertad de movimiento y a la emigración interna y externa; el derecho a la nacionalidad y a la residencia; el derecho a la participación política y el derecho a participar en la libre elección del sistema

político del pueblo al que se pertenece. El conjunto de los derechos del hombre corresponde a la sustancia de la dignidad del ser humano, entendido integralmente, y no reducido a una sola dimensión; se refieren a la satisfacción de las necesidades esenciales del hombre, al ejercicio de sus libertades, a sus relaciones con otras personas; pero se refieren también, siempre y dondequiera que sea, al hombre, a su plena dimensión humana. (43)

En 1983, contemporáneamente con la promulgación del CIC, la Comisión Teológica Internacional (CTI) emitirá un documento donde acoge en líneas generales una tipología de derechos humanos, presentes en las grandes declaraciones de derechos humanos. Distingue: a) Algunos derechos humanos «fundamentales», presentes en la Declaración de 1948 que no se pueden negar sin afectar la dignidad de las personas humanas a los que añade los introducidos en el Pacto internacional de 1966 (art. 4, 2), como el derecho a la vida, inherente a la persona (art. 6), el reconocimiento de la dignidad de la persona física y la igualdad fundamental (art. 16), la libertad de conciencia y de religión (art. 17); b) Otros derechos esenciales de grado menor (Pacto internacional de 1966, art. 5, 2), como los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales. Si en virtud de determinadas situaciones pudieran limitarse temporalmente, no deberían afectar a los derechos humanos fundamentales; c) Otros derechos humanos, propios del derecho internacional, verdaderas formas de humanidad que obligan a los gobernantes (Declaración de 1948, final del prólogo). (44)

Según hemos visto, las declaraciones de derechos tuvieron en la Iglesia a una interlocutora primero desconfiada y, más tarde, abierta a valorarlo y presentarlo como itinerario necesario para la justicia y la paz.

Más allá del período analizado en la presente obra, es decir, el período de años que van desde la llamada Revolución argentina (1966) hasta la restauración de la democracia (1983), vale la pena destacar la mirada de los Papas posteriores en relación con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Cada uno de ellos ofrecerá una nueva consideración de aquel acontecimiento. El Papa Benedicto manifestó:

El documento fue el resultado de una convergencia de tradiciones religiosas y culturales, todas ellas motivadas por el deseo común de poner a la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, y de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia. Los derechos humanos son presentados cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales. Al mismo tiempo, la universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de

los derechos humanos sirven como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana [...]. (45)

Completando la perspectiva pontificia sobre los derechos humanos, es interesante incluir el parecer del Papa Francisco, en una alocución a los participantes de la conferencia internacional «Los derechos humanos en el mundo contemporáneo: conquistas, omisiones, negaciones», a los setenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En términos que nos recuerdan a *Octogesima adveniens* , señala algunos límites antropológicos y morales de los sistemas políticos que condicionan gravemente la vigencia de los derechos humanos y la eficacia de su protección.

En el mundo de hoy persisten numerosas formas de injusticia, nutridas por visiones antropológicas reductivas y por un modelo económico basado en las ganancias, que no duda en explotar, descartar e incluso matar al hombre. Mientras una parte de la humanidad vive en opulencia, otra parte ve su propia dignidad desconocida, despreciada o pisoteada y sus derechos fundamentales ignorados o violados [...] Ante estos graves fenómenos, todos somos cuestionados. De hecho, cuando se violan los derechos fundamentales, o cuando se favorecen algunos en detrimento de otros, o cuando se garantizan solo a ciertos grupos, se producen graves injusticias, que a su vez alimentan los conflictos con graves consecuencias tanto dentro de las naciones como en las relaciones entre ellas.

[...] Deseo, en esta ocasión, dirigir un llamamiento sincero a aquellos con responsabilidades institucionales, pidiéndoles que coloquen a los derechos humanos en el centro de todas las políticas, incluidas las de cooperación para el desarrollo, incluso cuando esto signifique ir contra la corriente. (46)

En la comprensión del Papa Francisco, para la vigencia de estos derechos es imprescindible un orden político que supere toda forma de injusticia social que invisibiliza a personas y a sectores de la población, condenándolos a padecer la denominada cultura del descarte.

El análisis del conjunto de aportes de los pontífices en relación con los derechos humanos permite ver una evolución desde el rechazo inicial, el aislamiento y la disconformidad absoluta a la proclamación de la necesidad de defenderlos y promoverlos. En ese camino, podemos resaltar dos importantes puntos de inflexión: 1) La encíclica *Rerum novarum* , de León XIII, con la postulación de los derechos sociales y un tratamiento más encarnado de la problemática humana; 2) la encíclica *Pacem in terris* , de Juan XXIII, en la que este asume con naturalidad la comprensión de los derechos humanos, dejando de lado otras denominaciones más utilizadas por la Iglesia, para salir al encuentro de la humanidad herida por las guerras y la intolerancia.

En atención a la obra que nos ocupa, cabe la pregunta sobre la asimilación de este proceso por parte de los obispos que componían la CEA en el período objeto de nuestro estudio. Es probable que algunos de ellos tuvieran los viejos recelos y las dudas que caracterizaron la evolución de este tema para la Iglesia. Así lo percibimos de la lectura de las deliberaciones de la 49º reunión de la Comisión Permanente de la CEA el 3 de agosto de 1977.

Entonces intervino Tortolo: «Recuerdo en una reunión del CELAM, que hubo en Mar del Plata, a la que asistieron tres cardenales norteamericanos, se planteó un debate porque nunca había sido declarado taxativamente por el magisterio de la Iglesia cuáles son los derechos humanos». Zazpe agregó: «En *Pacem in terris* hay una enumeración», a lo que Tortolo replicó: «Pero no taxativa», finalmente Iriarte intervino: «Nunca se podrán declarar taxativamente, son históricos; se explicitan en el momento». (47)

En las palabras de Mons. Zazpe resonaban los criterios vertidos por la Comisión Pontificia Justicia y Paz en su documento «La Iglesia y los derechos humanos» (1975), *para el cual no debía olvidarse el carácter histórico y el aspecto dinámico de los derechos humanos. «* La conciencia histórica de cada época descubre nuevas dimensiones del derecho y enfoca los viejos problemas con una nueva luz». (48)

Algunos obispos tuvieron una destacada actuación personal en relación con los derechos humanos, no siempre visibilizada en el país y en la propia Iglesia. Tres de ellos lo hicieron de un modo clarísimo de cara a la sociedad. Me refiero a Mons. Jaime de Nevares (Neuquén), Mons. Jorge Novak (Quilmes) y Mons. Esteban Hesayne (Viedma); tomaban como fundamento de su acción pastoral las páginas del Evangelio y la doctrina de la Iglesia. Desde el trabajo en sus diócesis y la colaboración con organismos de derechos humanos, dieron lugar a una verdadera pastoral de los derechos humanos, con distinta organicidad de acuerdo con la personalidad de los obispos y el propio camino eclesial. (49) En esa pastoral de los derechos humanos se percibe la interacción del camino del derecho con la vida de la Iglesia, sin contradicciones ni ambigüedades, también con las limitaciones propias de la época que ponía a estos obispos en un lugar de señalamiento crítico por parte de ciertos sectores, principalmente, eclesiales, inclusive de sus propias diócesis.

Dentro de ese pequeño grupo de compromiso explícito con la problemática de los derechos humanos, cabe analizar el caso de la diócesis de Quilmes, nacida en 1976. En numerosas ocasiones, en tono autobiográfico, Mons. Novak se refirió a su comienzo como obispo de Quilmes, en septiembre de 1976, y apenas llegado, las primeras entrevistas con familiares de presos y desaparecidos, como una verdadera escuela de vida para él. En perspectiva de pastoral de los

derechos humanos, sobre todo de animación de una esperanza activa de los familiares que no tenían respuestas oficiales sobre el paradero de sus hijos, esposos, padres, hermanos, desaparecidos, la diócesis de Quilmes tenía celebraciones eucarísticas periódicas. Queda el testimonio en el archivo diocesano de los esquemas homiléticos del obispo, así como los cancioneros empleados. (50) Como joven seminarista y como sacerdote de esa diócesis, escuché personalmente a Mons. Novak compartir su profundo respeto por los párrocos a los que, sin imponer una adhesión a su ministerio en este tema, les pedía el templo o la capilla para las celebraciones. A veces recibió evasivas o incluso la negativa. Esa, «su» escuela de vida, moldeó su corazón de pastor según lo escuchamos decir muchas veces, y devino en distintos servicios, incluida su condición de cofundador y copresidente en distintos períodos del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, primer titular de la Cátedra de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (1985) y director de la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia del Movimiento de los Focolares (década de 1990). (51)

Por eso, concluyo esta parte de nuestro análisis con palabras de Mons. Jorge Novak en ocasión de los cuarenta años de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Allí evalúa el camino recorrido por la humanidad y la necesidad de identificarse con su defensa irrestricta. Con aprecio por el aporte de la comunidad humana y el derecho internacional en la materia, a la hora de sumarse, sin sustraerse de su responsabilidad pastoral, lo hace como parte de la sociedad argentina.

Comencemos por apreciar en su justo valor los progresos anotados por la causa de los derechos humanos en estos cuarenta años. Una larga serie de convenios y convenciones, de declaraciones y resoluciones, de pactos y protocolos, de principios, de instrumentos de ratificación, de estatutos y reglamentos se han ido sumando a la gloriosa Declaración del 10 de diciembre de 1948. Siempre de nuevo la conciencia de la humanidad supo recoger el grito desgarrador del desprotegido para brindarle seguridad, conteniendo las relaciones internacionales en los cauces del derecho […]

[…] En nuestra América Latina nos ha tocado experimentar prácticas degradantes en la violación de los derechos humanos que creíamos relegadas al olvido. El último cuarto de siglo de nuestro continente ha sido testigo atónito de dictaduras militares ideologizadas, casi hasta el paroxismo, por la llamada «Seguridad Nacional» […] Los argentinos no hemos quedado eximidos de esta catástrofe moral, que ha quedado indeleblemente grabada en nuestra memoria, con su altísimo número de desaparecidos y las depravaciones cometidas contra ellos, con torturas, juicios sumarios e inapelables, ejecuciones irresponsables. Como contrapartida

moralizante, toda una serie de organizaciones ha llevado a gran parte de la opinión pública del país a salir de la ignorancia respecto de derechos primarios de la persona humana; ha convencido a muchos argentinos de que no cabe la indiferencia entre la violación o promoción de esos derechos, y ha decidido a muchos a enrolarse en la siempre necesaria lucha por rescatar esos valores tanto de ataques frontales del enemigo de siempre como de cobardes capitulaciones de los representantes de la democracia. (52)

En la autoconciencia de su misión como obispo, afirma de un modo rotundo:

En 1979 y en 1983, en sendas cartas pastorales dirigidas a toda la diócesis, me he referido ampliamente al tema de los derechos humanos. Lo que ahora firmo no es superficial improvisación, por consiguiente, triste oportunismo o mera formalidad. Es firme convicción, sagrada pasión, indeclinable propósito de servicio. (53)

3.2. La protección de los derechos humanos en el ordenamiento canónico

Si la protección de los derechos humanos es innegablemente un paso consolidado en la conciencia jurídica internacional, es importante destacar su itinerario, primero en la reflexión canónica y luego en su inclusión en el ordenamiento jurídico eclesial. Ello nos conecta con la comprensión que tenían del tema los obispos que vivieron la etapa que estudia esta obra. Si bien no todos eran expertos en derecho canónico y este atravesaba el proceso de revisión, se trataba del marco normativo de su actuación episcopal. Las diócesis eran consultadas con el envío de los esquemas de reforma del Código lo cual revela una amplia participación eclesial, aunque muchas veces derivadas a los especialistas que tenían a su cargo la formulación de observaciones.

3.2.1. MADURACIÓN DE LA INCORPORACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CIC

Por razón del recelo con que la Iglesia miraba a los denominados derechos fundamentales, el CIC1917 no los reflejó ni dio un tratamiento sistemático. (54) Este instrumento rigió a la Iglesia hasta 1983, pero prontamente comenzó a quedar desactualizado, no obstante su señalada excelencia técnica, por la vida eclesial misma con sus nuevas demandas.

En 1950 se inauguró en el Congreso de Derecho Canónico el debate sobre la posibilidad de derechos subjetivos en la Iglesia, así como su efectiva protección. El tema era precisamente *De iure subjectivo deque eius tuitione in iure canonico* . (55) Los aportes del Congreso no atrajeron de forma inmediata la reflexión y el trabajo de los canonistas. Habría que esperar al Vaticano II. La temática de los derechos subjetivos en la Iglesia se vería enriquecida con la doctrina

conciliar sobre la dignidad de la persona humana, el respeto de cada hombre, el desarrollo de la noción de la Iglesia como Pueblo de Dios, y el reconocimiento de la igualdad radical de los fieles cristianos. (56)

En 1967, la primera asamblea del Sínodo de Obispos aprobó los principios inspiradores de la reforma del Código; el sexto principio dispuso la necesidad de tutelar efectivamente los derechos de las personas al interior de la vida y la estructura de la Iglesia. (57) Así, se abría paso a la necesidad de dictar una Ley Fundamental (LEF), que fuera un estatuto común a todos los cristianos, tanto de la Iglesia católica latina como de la Iglesia católica oriental, que reconociera el conjunto de derechos propios de la persona humana. Por el séptimo principio, los derechos subjetivos debidamente reconocidos, tendrían que ser tutelados por procedimientos adecuados.

En 1980 se presenta al Papa Juan Pablo II el esquema definitivo. Una comisión de dieciocho miembros, cardenales y obispos, ofreció el parecer, mayoritariamente afirmativo, sobre la oportunidad de la promulgación. La LEF se refería no solo a los derechos sino también a los deberes de los fieles, y el conjunto del trabajo no constituía un mero elenco de derechos y deberes, sino, sobre todo, de describir la posición jurídica fundamental de los fieles en la Iglesia. (58) Pero por diversas objeciones presentadas, el Papa decidió primero diferirla y, más tarde, no sancionar la LEF por razones de índole ecuménica y la necesidad de un consenso doctrinal mayor en algunos de sus aspectos. (59)

En la última fase revisora del CIC, y a partir del examen del *Schema novissimum* , a cargo de un grupo de cardenales y expertos, los cán. de la LEF relativos a los derechos subjetivos, pasaron a formar parte de la sección de derechos y deberes de los fieles cristianos que con algunas adiciones están hoy en el CIC. (60) En su estilo como en sus ideas, el CIC es directamente tributario de las enseñanzas del Concilio II. (61)

Más allá de la formulación positiva que adoptaría el CIC, la Iglesia tenía en las páginas bíblicas y su magisterio una doctrina viva sobre la dignidad de la persona humana. Así, por ejemplo, la afirmación bíblica del Libro del Génesis, sobre la creación del hombre y la mujer a imagen y semejanza de Dios, puede ser considerada un punto de referencia significativo. Mientras para otras culturas contemporáneas de la misma región, solo los reyes eran la imagen y representación de Dios, para Israel y, más tarde, para la teología cristiana, esta enseñanza del Génesis testimonia una extensión universal de la valía de todo hombre y mujer, para sostener una auténtica «democratización» de su dignidad. (62)

El CIC no puede ser tenido como el primer hito legislativo eclesial en materia de derechos humanos, aun cuando acoja en su tratamiento

el modelo literario propio de las declaraciones del derecho secular. La historia de la Iglesia testimonia la existencia de leyes protectoras de los derechos de las personas frente a la arbitrariedad. (63) También, en tiempos de la conquista y colonización de América, puede encontrarse esta matriz humanista en la legislación de Indias que buscaba, con los medios de la época, cuidar la vida y la dignidad de los pueblos originarios. La pedagogía y la defensa de los derechos humanos deben ser para la lglesia, en su servicio al hombre, un desafío permanente y una tarea sin pausa. (64)

Más cercana la promulgación del CIC, el Papa Juan Pablo II expresará a la Rota Romana, en la apertura del año judicial, en 1979, que la Iglesia tiene entre sus funciones anunciar y sostener los derechos fundamentales del hombre en todas las etapas de su existencia. Para el pontífice, los derechos de los fieles, lejos de clausurarse en una lectura o perspectiva individualista, deben armonizarse con los derechos de la comunidad eclesial. El derecho canónico como ordenamiento jurídico eclesial procura la afirmación de las personas como genuina socialidad a partir del reconocimiento y el respeto del otro como persona dotada de derechos universales, inviolables e inalienables, revestida de una dignidad trascendente. Destaca además la exigencia propia de la Iglesia de actuar como «espejo de justicia» ante la sociedad humana. (65)

En 1983, la Comisión Teológica Internacional iluminará la competencia de la Iglesia en materia de proclamación de los derechos humanos y de defensa de la dignidad de los hombres, destacando lo dispuesto en el canon (can.) 747§ 2 del CIC: (66)

[…] la Iglesia no puede omitir en su predicación la proclamación de la dignidad y los derechos de la persona humana, que el cristiano debe respetar fielmente en todos los hombres. Esta obligación y este derecho del pueblo de Dios, de proclamar y propugnar la dignidad de la persona humana, urge especialmente en nuestro tiempo, cuando aparecen a la vez con fuerza, por una parte, una crisis profunda de los valores humanos y cristianos y, por otra parte, una más aguda y profunda conciencia de las injusticias perpetradas contra las personas humanas. (67)

El título I del Libro II del CIC trata sobre los deberes y los derechos de los fieles cristianos, y recoge entonces esta vasta historia redaccional de una LEF, muy unida al progresivo desarrollo de una teoría de los derechos subjetivos en la Iglesia.

El texto que hoy se distribuye a lo largo de los cán. 208 a 223, constituye uno de los bloques más innovadores del CIC. Por primera vez en la larga historia legislativa de la Iglesia, se produce una explícita declaración que supone un elenco de derechos y deberes del fiel en cuanto tal, prescindiendo de su condición eclesial. (68) El

CIC1917 consideraba los derechos, privilegios y deberes de los clérigos (cán. 118-144), y las obligaciones y los privilegios de los religiosos (cán. 592-631). Pero los laicos no aparecían en ningún elenco o normativa explícita, salvo en el can. 682 que les aseguraba el derecho a recibir del clero los bienes espirituales y los auxilios religiosos. (69) Esto no significaba sin más la inexistencia de derechos para los laicos, sino la ausencia de un enunciado en esos términos. Este estatuto de los derechos y deberes, común a todos los fieles, es enriquecido en el CIC, en capítulos específicos para los laicos (cán. 224-231), para los clérigos (cán. 273-289) y para los religiosos (cán. 662-672).

3.2.2. PRECISIONES CONCEPTUALES

Una interpretación apresurada de la doctrina que se ha visto elaborar e introducir en el CIC, podría conducirnos a identificar los derechos y deberes del hombre con los derechos y deberes del fiel, es decir, del bautizado, así como considerar en un mismo plano los derechos y deberes del fiel, en cuanto miembro de la Iglesia, con los derechos civiles o políticos del ciudadano de una comunidad política. (70) El hecho de que sea la persona humana el punto de confluencia de estos diversos ángulos y enfoques, podrían incidir en este equívoco. De parte de la Iglesia, hay una asunción en su ordenamiento jurídico de algunos de esos derechos dados que sus miembros se desempeñan simultáneamente en la sociedad. (71)

Pero, mientras los derechos humanos se fundan en la condición humana en cuanto tal —Ley de la Creación—, los derechos del fiel se derivan de su conformación con Cristo operada por el bautismo —Ley de la Gracia—. (72) La Iglesia incorpora a los primeros como parte del ordenamiento natural de todo organismo social, especificándolos con su connotación religiosa espiritual. (73) Por el bautismo, con la incorporación a Cristo y a la Iglesia, el hombre es constituido persona en el ordenamiento canónico, con los deberes y derechos del cristiano. (74) Los deberes y los derechos humanos tienen vigencia en la Iglesia con su propia originalidad, (75) reconocidos y no creados por el ordenamiento canónico. (76)

En cuanto a la diferencia entre los derechos y deberes del fiel y los derechos y deberes civiles y políticos, mientras la actuación de la sociedad humana persigue finalidades perfectamente limitadas en el tiempo, la Iglesia busca la salvación de los hombres, por tanto, el derecho es un instrumento al servicio de la caridad. (77)

3.2.3. UN ESTATUTO NOVEDOSO PERO INSUFICIENTE

La centralidad del fiel, como estado de vida, puede notarse a lo largo de los cán. 204 a 231 y encuentra su fundamentación en los cán. 204 §1 y 208, tomados a su vez de los textos de la constitución conciliar *Lumen gentium.* (78)

El can. 204 §1 afirma, en primer lugar, la igualdad fundamental de todos los fieles, en razón del bautismo y, seguidamente, la desigualdad que se da en ejercicio de las distintas misiones que se asumen en la Iglesia: «Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo».

De la lectura del canon se desprenden los dos criterios, el de igualdad fundamental y el de desigualdad funcional. La igualdad se funda en el sacramento del bautismo, por el cual el fiel incorporado a Cristo se integra en el Pueblo de Dios. La desigualdad queda de manifiesto con la expresión *«cada uno según su propia condición»* que indica la llamada a ejercitar los propios dones y carismas vocacionales. Estos, lejos de constituir una estratificación de la Iglesia, suponen la armonización e integración de las diferencias en el todo.

A continuación del can. 204 §1, el CIC desarrollará los deberes y derechos comunes a todos los fieles, para dar lugar en sendos capítulos posteriores al tratamiento de un estatuto específico de laicos o clérigos. Las mismas razones que movieron al C. Vaticano II en la constitución *Lumen gentium* a tratar «el Pueblo de Dios» (cap. 2do), antes de las especificaciones efectuadas en los siguientes capítulos, han movido al legislador a anteponer el estatuto jurídico del fiel, derivado de su misma dignidad cristiana. (79)

El can. 208, con otras palabras, pero coherente con los principios arriba expuestos, expresa la igualdad que existe entre todos los fieles, y la desigualdad funcional que se establece, en razón de la condición y el oficio. A diferencia del can. 204, el can. 208 subraya la cooperación de todos en la edificación del Cuerpo de Cristo. «Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo». (80)

De esta manera, el CIC precisa las condiciones de incorporación y de interacción de los miembros de la Iglesia, a los cuales les reconoce un estatuto de derechos y obligaciones, que nacen de su condición de hombres y bautizados. Tales derechos y obligaciones se ejercitan en la comunión eclesial, y toca al orden jurídico protegerlos y fortalecerlos. La expresión «cooperación» no implica una actuación menos importante sino conjunta con los ministros sagrados.

El estatuto de los deberes y derechos de los fieles, actualmente presente en el CIC, puede ser comparado en dos direcciones. La primera, con las disposiciones del CIC1917. Allí se resalta la novedad

y riqueza de las nuevas disposiciones. Una segunda perspectiva de comparación podrían ofrecerla, por ejemplo, los artículos de la Declaración de los Derechos Humanos. En este caso, puede decirse que las normas canónicas no han incorporado todos los derechos presentes en aquella.

Hasta el CIC no había un estatuto explícito destinado a describir la situación jurídica de los fieles, aunque había normas relativas a los fieles, diseminadas en distintas partes del CIC1917. Así, por ejemplo, los cánones sobre los sacramentos (cfr. cán. 467 y 468 CIC1917) y, más concretamente, el sacramento del matrimonio (can. 1035 CIC 1917). Si bien no había habido un estatuto destinado a explicitar los derechos y deberes de los fieles, la normativa canónica tenía en cuenta la peculiar condición jurídica del fiel cristiano. La expresión «fieles» era usada como indicación genérica de los cristianos, los seguidores de Cristo, los bautizados. Pero, como se ha dicho, no se dedicó una explícita consideración teológico-jurídica que confluyese en un estatuto genérico del fiel cristiano, y específico de los fieles en general y de los laicos en particular, (81) hoy desarrollado en los títulos I y II de la primera parte del Libro II.

En el CIC1917 algunos derechos, si bien no enunciados como tales, estaban protegidos a través del derecho penal. Por ejemplo, el can. 2352 del CIC1917 sancionaba con la excomunión *ipso facto* a quien de cualquier modo obligase a otro a emitir un voto religioso o a hacerse sacerdote. Hoy el can. 219 presenta en forma positiva el derecho a la libre elección del estado de vida. (82) El can. 2355 del CIC 1917, antecedente de la primera parte del can. 220 del CIC, protegía en sede penal la buena fama. Hoy tiene su correlato en el can. 1390 §2 (aunque debemos reconocer, con menor precisión y exigibilidad la parte relativa al resarcimiento). El bien jurídico tutelado, la buena fama, es presentado en el can. 220 como un derecho del que no puede privarse a nadie.

En el caso del derecho de asociarse, ausente en el CIC 1917, era un presupuesto implícito en relación con los institutos de vida consagrada y otras formas asociativas de esa naturaleza; hoy es presentado en el can. 215 expresamente y como un derecho de todos los fieles.

Finalmente, algunos de los derechos y deberes, actualmente consagrados por el estatuto del fiel que estamos tratando, siempre han existido en la Iglesia como obligaciones espirituales o morales. Así deben verse las disposiciones de los cán. 210, 222 §1, y 222 §2 (83) referidas a la santidad personal y la santificación de la Iglesia, así como el testimonio de solidaridad y la lucha por la justicia social, respectivamente.

La posibilidad de reclamar por sus derechos o ser llamado a juicio por el incumplimiento de los propios deberes, requieren la actuación

en comunión eclesial y en relación con la autoridad a quien le compete velar por el bien común.

En el caso de la comparación con la Declaración Universal de Derechos Humanos (Decl.) y sus treinta artículos, con sus respectivos derechos incorporados, solo doce han tenido acogida canónica. No habría dificultad alguna para haber canonizado las restantes, ya que no contradicen la doctrina católica o guardan alguna vinculación, directa o indirecta, con sus enseñanzas. Para algunos autores, la omisión de algunos derechos constituye una «oportunidad» perdida de manifestar una mejor sintonía con el derecho internacional. (84)

Entre los derechos presentes en ambos ordenamientos, el canónico y el de la Declaración Universal, deben citarse: la igualdad de dignidad y derechos (can 208 CIC y Decl, art. 1); el derecho de petición y opinión (can. 212, §§ 2 y 3 CIC y Decl. art. 19); la libertad religiosa y eclesial (can. 214 CIC y Decl. art. 18)); el derecho de asociación y reunión (can. 215 CIC y art. 20 Decl.); el derecho a la buena fama y a la intimidad (can. 220 CIC y art. 12 Decl.); el derecho a la educación (can. 217 y 226, §2 CIC; Art. 26 Decl.); el ejercicio de los derechos (can. 223 CIC y art. 29 Decl.); el derecho a reclamar y proteger los propios derechos (can. 221 CIC y art. 8 Decl.)

Como hemos venido diciendo, el estatuto del fiel cristiano incluye derechos propios de todo hombre y derechos por razón de su condición de bautizado. Inspirado en las enseñanzas conciliares, este conjunto aporta una novedad y una riqueza para la Iglesia, si se tiene en cuenta que antes había una cierta estratificación de los fieles en la cual los ministros ordenados eran considerados con superioridad.

Pero, por razón de su conexión con las declaraciones de derechos existentes en los ordenamientos internacionales, es necesario profundizar en la interacción con el derecho canónico para poder prestar un servicio más acabado a la justicia y a los eventuales reclamos que pudieran suscitarse. Lejos de perder lo propio y específico del mensaje y la revelación cristiana, una mayor sintonía entre el ordenamiento eclesial y los instrumentos internacionales en esta materia enriquecería la vida y la misión de la Iglesia entre los hombres. Por un lado, evidenciaría en la propia legislación canónica, con el espíritu de Juan XXIII en *Pacem in terris* , una mejor comprensión del camino recorrido por el derecho en general y, a la vez, daría más eficacia a las normas canónicas por manifestar más claramente el carácter fundamental de los derechos afectados y no solo referidos al plano trascendente.

4. Derecho canónico y derechos humanos: desafíos y posibilidades

Estamos transitando el cuadragésimo año de vida del CIC. A lo largo de los últimos tiempos se ha puesto de manifiesto la necesidad

de modificaciones de tipo parcial que han ido teniendo lugar. Últimamente, como ya hemos señalado al comenzar, el Libro VI, relacionado con la materia penal, ha sido sustituido de manera integral por una nueva redacción, a través de la constitución apostólica *Pascite gregem Dei* , del 1º de junio de 2021. (85)

1. Es oportuno entonces, en relación con los derechos de los fieles, plantearse la necesidad de actualizar y acoger en el tratamiento de los deberes y derechos de los fieles las precisiones requeridas por razón del mayor tratamiento dado a algunos *ítems* a lo largo de los últimos años, la renovación conceptual de algunos aspectos de los derechos humanos y una mejor sintonía con la evolución del derecho siempre entendido como un instrumento, una herramienta, al servicio de los hombres. Si el derecho canónico tiene una misión pedagógica que prestar, bien puede señalarse el imprescindible carácter testimonial y profético que cabe al derecho de la Iglesia, llamada a ser espejo de justicia.

El derecho está cambiando continuamente, siempre sobre una base perenne. Es necesario estar siempre comprometido en la búsqueda de nuevos aspectos de los derechos humanos al mismo tiempo que se trabaja en institucionalizar los ya adquiridos. Es esta una de las tareas del rol profético de los cristianos. (86)

2. Además de la igualdad de los fieles, sostenida con carácter absoluto en el can. 208 CIC, considero necesario hacer lugar, específicamente en el texto del CIC, a la incorporación del principio de la no discriminación, teniendo en cuenta las enseñanzas de la Iglesia en esta materia, sobre todo últimamente con el magisterio del Papa Francisco, rechazando cualquier forma de discriminación en razón de nacionalidad, origen social, género o raza. (87) Dolorosamente se observa que no pocos cristianos consideran compatible con la doctrina cristiana, por ejemplo, posiciones racistas o xenófobas. Una enunciación clara en tal sentido, descartando cualquier ambigüedad o superando lo que debería sobreentenderse, es muy importante.

La encíclica *Fratelli tutti* aborda el análisis de la crisis que atraviesa la humanidad a partir de las políticas de descarte y la violencia que se ejerce sobre la vida y la libertad de distintas poblaciones. Estas enseñanzas tan significativas pueden ser asumidas jurídicamente en una eventual reforma del Estatuto de los fieles. (88)

En octubre de 2021, en el marco del denominado Pacto Educativo Global, en el Encuentro sobre Religiones y Educación, el Papa volverá sobre el tema de los derechos de los menores, de las mujeres y de las minorías.

[…] la educación nos compromete a no usar nunca el nombre de Dios para justificar la violencia y el odio hacia otras tradiciones religiosas, a condenar cualquier forma de fanatismo o de

fundamentalismo y a defender el derecho de cada uno a elegir y actuar según su propia conciencia.

Si en el pasado, también en nombre de la religión, se han discriminado las minorías étnicas, culturales, políticas o de otro tipo, hoy nosotros queremos defender la identidad y la dignidad de cada persona y enseñar a las nuevas generaciones a acoger a todos sin discriminación. Por tanto, la educación nos compromete a acoger al otro tal como es, no como yo quiero que sea, como es, y sin juzgar ni condenar a nadie.

Si en el pasado los derechos de las mujeres, de los menores, de los más débiles no han sido respetados siempre, hoy nos comprometemos a defender con firmeza esos derechos y enseñar a las nuevas generaciones a ser voz de los sin voz. Por tanto, la educación nos pide repudiar y denunciar cualquier violación de la integridad física o moral de cada individuo. Y la educación nos debe hacer comprender que el hombre y la mujer son iguales en dignidad, que no haya discriminaciones. (89)

A mi juicio esta inclusión de la no discriminación es muy importante por los motivos expuestos, ciertamente enriquecida con esta perspectiva de la educación aportada por el Santo Padre.

3. Acorde con las enseñanzas de la iglesia en relación con la familia, particularmente presentadas por dos exhortaciones apostólicas, *Familiaris consortio* (1981) de Juan Pablo II y *Amoris laetitia* (2015) de Francisco, es necesario pensar en la incorporación de los derechos vinculados a la familia. En octubre de 1983, se había dado a conocer un valioso aporte en esta materia, me refiero a la Carta de los derechos de la familia presentada por el Pontificio Consejo para la familia; (90) algunos de los temas allí abordados tienen hoy vigencia y posibilidad de ser asumidos con un discernimiento canónico pastoral en una nueva redacción. No debería dejar de vincular estos derechos con las enseñanzas sobre la familia contenidas en la exhortación *Amoris Laetitia* , ya mencionada, no solo por cuestiones de lenguaje sino por el rico abordaje sobre el amor humano y la realidad familiar que se han producido en estos años.

Si bien el CIC enuncia algunos derechos y obligaciones de los padres respecto a los hijos, particularmente los referidos a la educación, se impone una revisión integral de la materia, en diálogo también canónico pastoral con la nueva realidad de las familias y la evolución del derecho de familia en la legislación comparada. No debería soslayarse la consideración del deber de cuidado por parte de la comunidad eclesial y por la autoridad en ella.

4. En la dolorosa dinámica de los casos de abuso, las normas que sucesivamente se fueron dictando en la Iglesia han quedado asumidas en la ya mencionada reforma del libro sexto destinado a las penas. Sin

embargo, teniendo en cuenta el estatuto del fiel cristiano y su carácter más general, considero importante afrontar también allí, explícitamente, junto con la cuestión de la libertad de las personas, las exigencias de cuidado por parte de la autoridad y aquellas disposiciones relacionadas con la exclusión de toda forma de abuso de poder en la Iglesia, en sus distintas expresiones, es decir, de autoridad, de conciencia y sexual. Si en el período doloroso que hemos estudiado en esta obra, se notó, con excepciones, una pastoral de los derechos humanos, entendida como parte, no solo del ministerio del obispo, sino de los pastores de almas en general, hoy aparece patente la necesidad de incluir la perspectiva pedagógica y preventiva de toda forma de abuso.

Hasta aquí he compartido algunas posibles incorporaciones de derechos en una eventual revisión del Estatuto de los derechos del fiel. Seguramente podrían encontrarse otras que optimicen la eficacia de la tutela de los derechos humanos, su pedagogía y el testimonio eclesial.

5. Perspectivas abiertas

Abordar la cuestión de la actuación de la Iglesia argentina en los años 1976-1983 me ha llevado a considerar la dinámica de incorporación de los derechos humanos en el CIC. En esta aproximación interdisciplinaria que propone el tercer volumen de esta obra, he querido reseñar la trabajosa tensión que precedió a dicha inclusión y proponer así, al lector, la hipótesis de una confluencia de dos maduraciones, la de la conciencia jurídica universal y la de la Iglesia que, a partir de 1983, tuvo en el CIC un instrumento jurídico que acogió el acontecimiento conciliar en la perspectiva de una renovación integral de la Iglesia. Su autocomprensión como Iglesia-Pueblo de Dios facilitaba asumir a la Iglesia y sus instituciones caminando los mismos senderos que la humanidad en su conjunto, aunque con un horizonte trascendente vinculado a su finalidad sobrenatural.

La provisionalidad de toda legislación positiva torna al CIC, dentro del derecho canónico, una herramienta siempre perfectible en aquellas normas que por su carácter típicamente eclesiástico pueden ser reformadas sin contradecir la naturaleza y la misión de la Iglesia. Seguramente, muchos de los pastores y laicos que actuaron durante los años objeto de investigación en este libro, soñaron con una Iglesia donde la participación señalada en el Vaticano II se hiciera carne y se concretara eficazmente.

La etapa sinodal inaugurada por el Papa Francisco requiere una mayor interacción de todos los fieles en la dinámica eclesial. Si el proceso de reforma del CIC y de gran parte de la legislación posconciliar fue conducido principalmente por obispos y sacerdotes, hoy actúan también numerosos canonistas laicos que podrán, en una

deseable etapa de revisión de la temática que he desarrollado, aportar una rica percepción de las realidades humanas y de los signos de los tiempos a la hora de trabajar creativa y responsablemente en la conversión pastoral de la Iglesia en su servicio a los hombres.

1 . Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Divina revelación, nº 2, en Documentos del Vaticano II, Madrid, BAC, 1965, p. 119.

2 . Cf. Walter Kasper, «The theological foundations of human rights », *The jurist* 50 (1990), p. 153.

3 . Juan Pablo II, Presentación oficial del nuevo Código de Derecho Canónico , or, Acta Apostolicae Sedis 75/1, Vaticano, Editrice Vaticana, 1983, p. 461.

4 . Cf. Mateo 5, 17-19

5 . Gianfranco Ghirlanda, *Introducción al derecho eclesial,* Estella, Verbo Divino, 1995, p. 12.

6 . *Ibid* .

7 . Juan Pablo II, constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* para la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, 25 de enero de 1983.

8 . Cf. Kasper, «The theological foundations of human rights », p.150s.

9 . Cf. Adolfo Longhitano, «Obblighi e diritti di tutti fedeli», en Gruppo Italiano Docenti di Diritrtro Canonico, *Il diritto nel mistero della Chiesa.Tomo II Il popolo di Dio,* Roma, Ed. Pont. Universitá Lateranense, 1990, [2da ed.]), p. 30.

10 . Cf. Kasper, «The theological foundations of human rights », p. 152.

11 . Cf. Longhitano, «Obblighi e diritti di tutti fedeli», p. 29.

12 . Cf. Kasper, «The theological foundations of human rights », p.152.

13 . Cf. Pío VI, *Communicamus vobiscum.* Allocutio habita in Concistorio, 29.03.1790, Collectio brevium atque instructionum Sanctae Sedis Apostolicae de calamitatibus Ecclesiae Gallicanae, (Romae, 1871), en Giovanni Ambrosetti [et al.] *I diritti umani. Dottrina e prassi,* Roma, A.V.E., 1982, p. 199.

14 . Cf. Daniele Menozzi, Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política desde la Revolución francesa hasta nuestros días , Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2019, p. 339.

15 . Cf. Kasper, «The theological foundations of human rights », p. 36.

16 . Cf. *Ibid* ., p. 49

17 . Cf. *Ibid* ., p. 70.

18 . Cf. *Ibid* ., p. 153.

19 . Gregorio XVI, encíclica *Mirari vos* , en *Enchridion delle Encicliche,* Bologna, EDB, 1996, v. 2, pp. 26-63.

20 . León XIII, encíclica *Inmortale Dei,* en *Enchridion delle Encicliche,* Bologna, EDB, 1997, v. 3, pp. 330-375.

21 . León XIII, encíclica *Libertas,* en *Enchridion delle Encicliche* , Bologna, EDB, 1997, v. 3, pp. 433-477.

22 . Cf. Menozzi, *Iglesia y derechos humanos* , p. 85.

23 . León XIII, encíclica *Rerum novarum* , en *Enchridion delle Encicliche,* Bologna, EDB, 1997, v. 3, pp. 861-938.

24 . Menozzi, Iglesia y derechos humanos , p. 117.

25 . Pío XI, encíclica Diivini illius magistri , en Xaverius Ochoa, Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae, Commentarium pro Religiosis , Roma, Arazandi, 1966, vol. I, pp. 1125-1142.

26 . Cf. Pío XI, Quadragessimo anno , en Xaverius Ochoa, Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae, Commentarium pro Religiosis , Roma, Arazandi, 1966, vol. I, pp. 1246-1271.

27 . Pío XI, encíclica *Casti connubii* , en Xaverius Ochoa, *Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae, Commentarium pro Religiosis* , Roma, Arazandi, 1966, vol. I, pp. 1208-1230.

28 . Pío XI, encíclica Non abbiamo bisogno en Xaverius Ochoa, Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae, Commentarium pro Religiosis , Roma, Arazandi, 1966, vol. I, pp. 1316-1329.

29 . Pío XI, encíclica *Mit brenneder Sorge* , sobre la situación de la Iglesia católica en el Reich alemán, en https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html , consultado el 2 de mayo de 2023.

30 . Pío XI, encíclica Divini redemptoris , en Xaverius Ochoa, Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae, Commentarium pro Religiosis , Roma, Arazandi, 1966, vol. I, pp. 1789-1807.

31 . Pío XI, encíclica *Firmissimam constantiam* , sobre la situación religiosa en México, en https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370328_firmissimam-constantiam.html , consultado el 2 de mayo de 2023.

32 . Cf. Pío XII, *Nuntius radiophonicus 24.12.1942 , or, Acta Apostolicae Sedis* 35, Vaticano, Editrice Vaticana, 1943, p. 19.

33 . Cf. Pío XII *Nuntius radiophonicus 24.12.1944 , or, Acta Apostolicae Sedis* 37, Vaticano, Editrice Vaticana, 1945, p. 19.

34 . Menozzi, *Iglesia y derechos humanos* , pp. 173-174.

35 . Juan XXIII, Pacem in terris, en Xaverius Ochoa, Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae. Commentarium pro Religiosis , Roma, Aldus Artes Gráficas, 1972, vol. III/col. 4367.

36 . Cf. *Ibid* ., vol. III/col. 4368.

37 . Menozzi, *Iglesia y derechos humanos* , pp. 212-213.

38 . Pablo VI, *Au moment de prendre* , en https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html , consultado el 1 de mayo de 2023.

39 . Cf. *Gaudium et spes* , nº 28.

40 . Dignitatis humanae , nº 2.

41 . Pablo VI, carta apostólica *Octogesima adveniens* , nº 23, en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html , consultado el 1 de mayo de 2023.

42 . Juan Pablo II, Discurso a la XXXIV Asamblea General de la ONU, del 2 de octubre 1979, en: L'Osservatore Romano, edición española, 4 de noviembre de 1979, pp. 7ss.

43 . *Ibid* .

44 . Cf. Comisión Teológica Internacional, «Declaración sobre la dignidad y derechos de la persona humana» (1983) https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_di gnita-diritti_sp.html, consultad o el 28 de abril de 2023.

45 . Benedicto XVI, «Alocución en el LX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos», del 10 de diciembre 2008, en *Ecclesia* , n.º 3.445, 20 de diciembre 2008, p. 34.

46 . Francisco, Alocución a los participantes de la conferencia internacional «Los derechos humanos en el mundo contemporáneo: conquistas, omisiones, negaciones» *,* Roma, 10-11 de diciembre de 2018, organizada por el Dicasterio para el Desarrollo humano integral, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181210_messaggio-diritti-umani.html , consultado el 2 de mayo de 2023.

47 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 191.

48 . Comisión Pontifica Iustittia et Pax, *La Iglesia y los derechos del hombre* , Buenos Aires, San Pablo, 1975, p. 121.

49 . A modo de ejemplo, propongo algunos textos referidos a esta pastoral en materia de derechos humanos: Jorge Novak, «Por la verdad, la justicia y la paz. Reflexiones de un obispo argentino», prólogo a Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, *Fraternidad sí, violencia no* , Buenos Aires, Paulinas, 1983; Comisión Justicia y Paz - Diócesis de Quilmes, *Nuestra Pastoral con los familiares de las víctimas de la violencia,* Quilmes, 1984; Luisa Ripa, «Acción pastoral del obispo Jorge Novak y de la Iglesia de Quilmes frente al problema de los

desaparecidos: 1976-1983» , II Jornadas de Historia de la Iglesia, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1995; Emilio Mignone, *La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar (1976-1983) Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos.* Informes de avance I, II y final, Universidad Nacional de Quilmes, 1995-1998; José M. Poirier, *Jorge Novak. Iglesia y derechos humanos,* Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2000; Isabel Iñiguez, *Jorge Novak y la pastoral de los derechos humanos: fidelidad a los signos de los tiempos,* Buenos Aires, Guadalupe, 2014.

50 . Accesible en https://www.archivojorgenovak.org.ar

51 . Dada la abundante bibliografía personal de Mons. Novak, el tema de los derechos humanos puede ser consultado en sus circulares, cartas pastorales, homilías y conferencias. Ese material se encuentra digitalizado y puesto a disposición del público en https://www.archivojorgenovak.org.ar.

52 . Jorge Novak, Los derechos humanos en América Latina. Carta pastoral en el cuadragésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, MEHD y Comisión Justicia y Paz de la vicaría de Pastoral Social de la diócesis de Quilmes, Quilmes, 1988, pp. 4-5.

53 . *Ibid* ., p. 16.

54 . Daniel Cenalmor, «Los derechos fundamentales en el ámbito canónico», en *Fidelium Iura* 15 (2005) p. 11.

55 . Cf. Rosalio Castillo Lara, « Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful», Studia Canonica 20 (1986) p. 9.

56 . Cf. *Ibid* .

57 . Cf. Sínodo de los Obispos, Relatio Principia quae pro Codicis Iuris Canonici recognitione proponuntur a Synodo Episcoporum approbantur (7.10.1967), en EV 2/1708.

58 . Cf. Castillo Lara, «Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful», p. 17.

59 . Cf. Francesco D' Ostilio, *E' pronto il nuovo codice di diritto canonico,* Cittá del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1982, p. 47; Castillo Lara, «Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful», p. 14.

60 . Cf. Castillo Lara, «Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful», p. 14; P. Delhaye, «Diritti dell'uomo e libertá nella chiesa», en *Vita Consacrata* 23 (1987) p. 585.

61 . Cf. Delhaye, «Diritti dell'uomo e libertá nella chiesa», p. 584.

62 . Cf. Claus Westernmann, *Genesis, Biblischer Kommentar Altes Testament* , 1/1 [citado por Kasper, «The theological foundations of human rights *»,* pp.153-154].

63 . Cf. Delhaye, «Diritti dell'uomo e libertá nella chiesa», p. 583.

64 . Cf. Kasper, «The theological foundations of human rights *»,* p. 150.

65 . Cf. Juan Pablo II, Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae,

ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali habita, n. 1, en LE VI/col. 7685-7686.

66 . Can. 747.§ 2. «Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas». Para un desarrollo de este principio, debe tenerse en cuenta lo que se dispone en relación con la homilía en el can. 768 § 2: « Enseñen asimismo a los fieles la doctrina que propone el magisterio de la Iglesia sobre la dignidad y libertad de la persona humana; sobre la unidad, la estabilidad y los deberes de la familia; sobre las obligaciones que corresponden a los hombres unidos en sociedad; y sobre el modo de disponer los asuntos temporales según el orden establecido por Dios».

67 . Comisión Teológica Internacional, Dignidad y derechos de la persona humana (1983), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_di gnita-diritti_sp.html

68 . Cf. James Coriden, *An introduction to Canon Law,* London, Paulist Press, 1991, pp. 56-57; Franco Bolognini, *Lineamenti di diritto canonico,* Torino, Giapiccheli, 1988, p. 157.

69 . Cf. Gaetano Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico* , Milano, Giuffré, 1985, p. 202.

70 . Cf. Delhaye, «Diritti dell'uomo e libertá nella chiesa», p. 586.

71 . Cf. Gianfranco Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione,* Roma, San Paolo, 1990 [2º ed.], pp. 60-61.

72 . Cf. Ghirlanda, Il diritto nella Chiesa mistero di comunione , p. 63; Javier Hervada, Diritto Costituzionale Canonico, Milano, Giuffré, 1989, pp. 138-140; Lo Castro, Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico , p. 227.

73 . Cf. Lo Castro, Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico , p. 227.

74 . «Por el bautismo, el hombre se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos, teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesiástica y no lo impida una sanción legítimamente impuesta». CIC, can. 96; cf. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione* , p. 63.

75 . Cf. Ghirlanda, Il diritto nella Chiesa mistero di comunione , p. 61.

76 . Cf. Castillo Lara, «Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful», p. 21.

77 . Cf. Ghirlanda, Il diritto nella Chiesa mistero di comunione , p. 64.

78 . Cf. Adolfo Longhitano [et al], *Il fedele cristiano,* Bologna, EDB,1989, p. 57.

79 . Cf. Julio Manzanares, Anotación a los cánones 208-223, en *Código de Derecho Canónico,* ed. bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: B.A.C. 1991 [10º ed.], p. 137.

80 . CIC, can. 208.

81 . Cf. Lo Castro, Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico , p. 202.

82 . Cf. *Ibid* ., p. 203.

83 . Cf. *Ibid* ., pp. 203-204.

84 . Cf. José M. Díaz-Moreno, «Los derechos humanos en el Código de Derecho Canónico», *Miscelánea Comillas,* vol. 67, nº 130 (2009) p. 72.

85 . Francisco, constitución apostólica *Pascite gregem Dei* , en https://www.vatican.va/content/francesco/ es/apost_constitutions/ documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html

86 . Comisión Pontificia Justitia et Pax, *La Iglesia y los derechos del hombre* , nº 75.

87 . Cf. Papa Francisco, Mensaje por la Jornada Mundial del Migrante 2019, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/ messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html; Papa Francisco, Discurso a los Dirigentes y Delegados de la Confederación Italiana de Trabajo, 19 de diciembre de 2022, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/ speeches/2022/december/documents/20 221219-cgil.html , consultado el 3 de mayo de 2023.

88 . Papa Francisco, carta encíclica *Fratelli tutti* sobre la fraternidad y la amistad social, 3 de octubre de 2020, en https://www.vatican.va/ content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, consultado el 3 de mayo de 2023.

89 . Francisco, Discurso a los participantes del encuentro Religiones y Educación, Ciudad del Vaticano, 5 de octubre de 2021, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/ october/documents/2021 1005-pattoeducativo-globale.html , consultado el 3 de mayo de 2023.

90 . Pontificio Consejo para la Familia, *Carta de los Derechos de la Familia* , en https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/ family/documents/rc_pc_family _doc_19831022_family-rights_sp.html, consultado el 5 de mayo de 2023.

CAPÍTULO 14

Fundamentos y discernimientos de una Iglesia real. Trazos de eclesiología práctico-profética en los escritos de Lucio Gera

VIRGINIA RAQUEL AZCUY

«Hoy se pide a la teología que se aproxime lo más posible a un juicio de situación y a orientar la acción de la Iglesia». (1) Con estas palabras, que reflejan muy bien el desafío afrontado por los tres tomos de *La verdad los hará libres* , el sacerdote y teólogo argentino Lucio Gera define su comprensión pastoral de la teología y la Iglesia en el inmediato posconcilio. Recibe así la propuesta del método pastoral del Concilio Vaticano II, asumido en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, haciendo sus primeros aportes como «un maestro del Concilio Vaticano II», como reza su epitafio y «un teólogo de Medellín». (2) Este capítulo no busca exponer su eclesiología, sino recuperar algunos elementos sobre la Iglesia católica argentina desde su mirada teológico-pastoral, es decir, orientada a la acción eclesial.

La primera parte de este estudio presenta la propuesta de Nicholas Healy sobre la necesidad de retomar la relación entre la eclesiología y la Iglesia concreta, para afrontar las dificultades de esta en el plano del testimonio y la misión. (3) Este aporte ayuda a valorar la importancia de poner en diálogo lo ideal y lo real en la vida eclesial, impulsa a discernir tensiones y desafíos en la Iglesia concreta y facilita la comprensión de los escritos de L. Gera como los de una eclesiología con acento práctico y profético (ETP 1, 13, pp. 497-499). (4) La reflexión del autor sobre su propia búsqueda confirma la oportunidad de esta perspectiva, aunque él no la haya explicitado de modo sistemático: «yo había recibido una teología muy conceptualista, muy abstracta; mi primera tarea era ver cómo dar a la teología un tono más vital, más real, más concreto, más vivencial —si se quiere—. Eso es lo que yo recuerdo de mis primeros años. El final de mis estudios acá y los primeros años de sacerdote y mi estadía en Europa estaba un poco regida por eso: cómo renovar la teología». (5) El planteo de Healy resulta convergente con la finalidad de esta obra, que no es solo «buscar la verdad histórica en cuanto sea posible», lo que mueve a pedir perdón, sino «conocer los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias en las que transcurrieron las acciones». (6) Por esta razón, el aporte del teólogo católico norteamericano orienta esta lectura de algunos escritos de Lucio Gera.

En la segunda parte, a la luz de una selección de textos del autor, este capítulo busca recuperar la contribución de su *eclesiología práctica-profética* en relación con la Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina entre 1966 y 1983. La lectura teológica de este estudio se enmarca en el horizonte abierto por otros capítulos de esta obra y se ofrece como un complemento de ellos. Se destacan, entre otros, los capítulos de C. M. Galli (tomo I, parte I); (7) F. Forcat y H. Giudice (tomo I, parte II) (8) y el capítulo de Guadalupe Morad (tomo I, parte II). (9) De los escritos de Lucio Gera, se propone un

corpus textual en torno a la década 1964-1974, junto con entrevistas de 1989-1999.

1. Eclesiología práctica-profética de Nicholas Healy

El eclesiólogo católico norteamericano N. Healy ha buscado dar respuesta a los desafíos que la posmodernidad plantea a la Iglesia cristiana. Su obra *Church, World and the Christian Life* , que indaga sobre el método de una eclesiología práctica-profética, sirve de referencia en la recuperación de algunos trazos de la Iglesia real según Gera. Lo que Healy busca en este libro es una nueva forma de hacer eclesiología que ayude a pensar teológicamente las realidades complejas y desordenadas de la existencia real de las iglesias. Para este autor, la eclesiología del siglo XX no ha sido suficientemente útil para la comunidad cristiana, porque su desarrollo teórico-sistemático se ha centrado en la Iglesia desde su identidad esencial en desmedro de la vida eclesial concreta y sus confusiones. Su punto de interés está orientado a la «Iglesia concreta», que resulta de la acción del Espíritu y sus miembros, cuyo testimonio muchas veces ha fallado. Para contrarrestar la acentuación de la idea de «perfección» propia de la eclesiología moderna, Healy subraya las realidades del pecado y el error como parte de la identidad concreta de la Iglesia, retomando aportes de la teodramática de Hans Urs von Balthasar. (10)

1.1. La crítica a las blueprint ecclesiologies

La noción «*blueprint ecclesiologies* », utilizada por el autor para caracterizar una tendencia generalizada de la eclesiología moderna, manifiesta una forma de hacer eclesiología que parte de un concepto o modelo y presenta un *blueprint* o plan de lo que la Iglesia idealmente debe llegar a ser. (11) Este tipo de eclesiología enfatiza su fuerza normativa y tiene dificultades para abordar los problemas de la Iglesia concreta. Entre sus características, el autor destaca que estas *eclesiologías cartográficas* intentan encapsular lo esencial de la Iglesia en una palabra o frase, construyen la Iglesia como una estructura bipartita —divino-humana—, expresan lo normativo de forma sistemática y teórica, tienden a la abstracción y presentación ideal de la Iglesia concreta. Como resultado de estas tendencias, resulta difícil mantener la pluralidad de caminos eclesiológicos del Nuevo Testamento, se acentúan los rasgos de abstracción y perfección en la Iglesia a la vez que se descuidan los aspectos de la Iglesia peregrina.

En su búsqueda de una eclesiología alternativa, Healy sostiene que la función de la eclesiología es ayudar a la Iglesia concreta en sus desafíos de testimonio y cuidado pastoral. Para ello, el autor considera importante hacerlo en su contexto eclesiológico del cual la Iglesia no está separada sino recibe su forma. (12) A nivel metodológico, la atención se desplaza desde los modelos —que funcionan como *blueprint* — hacia otros constructos que intervienen en la elaboración

de la eclesiología, tales como la interpretación de la historia de la Iglesia, la comprensión del cristianismo, el modo de la presencia de Dios para el creyente y la construcción del contexto eclesiológico actual. Si las *blueprint ecclesiologies* son normativas y sistemáticas desde un modelo, otras formas de hacer eclesiología buscan ayudar a la Iglesia real y procuran un análisis crítico de aquellos elementos de juicio imaginativo que animan sus construcciones. Para Healy, una diferencia de este tipo de eclesiología está en que «la práctica de la eclesiología surge de las prácticas eclesiales y está ordenada directamente hacia ellas». (13) Se trata de una eclesiología que presta atención a la acción y a la circularidad entre la praxis contextual eclesial y la eclesiología, que el autor vincula al aporte de Juan L. Segundo y que, por extensión se puede relacionar con el desarrollo de la teología de nuestra región.

1.2. El horizonte teodramático de la nueva propuesta

En su fundamentación teológica de eclesiología práctico-profética, Healy se inspira en el «horizonte teodramático» planteado por Hans Urs von Balthasar. Al hacerlo quiere enfatizar la acción de la Iglesia, su existencia «dramática», para evitar lo que él designa como tendencia ideal y abstracta de la eclesiología moderna. (14) Esta perspectiva *dramática* en eclesiología, derivada del programa orientado a repensar la teología desde los tres trascendentales del ser —bello, bueno y verdadero—, ofrece la posibilidad de comprender a la Iglesia y el mundo como espacio de participación en el «drama» de la salvación. (15) Por el trascendental de la bondad, tanto el cristiano como la comunidad Iglesia pueden pensarse en la dinámica del juego de libertades entre Dios y la humanidad.

En la lectura que Healy hace de Balthasar, se destaca que la Iglesia vive una existencia tensionada, se encuentra *en camino* entre el «ya sí y todavía no», entre el tiempo y la eternidad, la tradición y la renovación, la autoridad y la inspiración. (16) Para Healy, «el beneficio primario del horizonte teodramático es que él hace posible que la eclesiología ayude a la Iglesia en la actuación de sus dos principales tareas en el contexto eclesiológico contemporáneo». (17) En concreto, testimoniar al Señor en el mundo y ayudar al cristiano individual en su pregunta por el discipulado. Al partir de un horizonte teodramático, se ve con claridad que la acción de la Iglesia puede aceptar o rechazar la acción del Espíritu, lo cual permite a Healy intentar direccionar la eclesiología hacia lo práctico-profético. (18) Si la eclesiología debe contribuir a la salud eclesial, entonces se requiere conocer cómo es la Iglesia concreta, con sus complejidades y sus confusiones. Como criterios de juicio acerca de la Iglesia vivida, el autor propone su adecuación al testimonio y la tarea pastoral. Las fallas en estos aspectos, la manifestación del pecado de la Iglesia se

pone en evidencia cuando las prácticas, los valores y las creencias ya no son conformes al Evangelio y piden reformas estructurales. En este contexto, Healy explicita la meta de su investigación: «posibilitar que la eclesiología sea capaz de reflexionar sobre la Iglesia concreta en formas que reconozca explícitamente y de responder, de forma práctica y teológica, a sus evidentes debilidades y pecados». (19) A esto se añade que el horizonte teodramático también incluye la acción del Espíritu en el mundo y no solo en la Iglesia, lo cual abre para la eclesiología práctica la posibilidad de una exploración más allá de sí misma, con las herramientas críticas que posibilitan el análisis cultural. (20)

La contribución del horizonte teodramático en la eclesiología de Healy se puede valorar tanto en relación con la Iglesia concreta como en conexión con la cultura. La prioridad dada a la vida de la Iglesia y su misión tiene su fundamento en la primacía de la bondad en la revelación cristiana, porque la verdad cristiana es, ante todo, una verdad vivida. Lo biográfico del cristiano y lo etnográfico de la vida eclesial comunitaria son, en realidad, distintos aspectos de la participación de la Iglesia en el teodrama. Tanto la vida de los creyentes como sus prácticas eclesiales son un *locus theologicus* . (21) Lo nuevo en la eclesiología práctica de Healy es vincular su forma de hacer eclesiología con la identidad concreta de la Iglesia entendida como una cultura que dialoga con otras culturas. Como la Iglesia se encuentra *en camino* , ella no puede verse como una «cultura pura», sino como una híbrida y relacional, en la cual tiene cabida el conflicto, el error y el pecado como parte de la Iglesia concreta. (22) Así, la relevancia práctica y profética de una eclesiología se debe medir en relación con las prácticas eclesiales contextuales, que hacen parte de una cultura concreta y se orientan a dar testimonio en la acción.

2. Elementos de eclesiología práctica profética según Lucio Gera

En una semblanza sacerdotal sobre Lucio Gera, el cardenal Eduardo Pironio afirmaba que «la suya no ha sido una simple eclesiología conceptual, sino algo que el Espíritu de Dios ha ido mostrándole desde la Palabra de Dios, el Magisterio de la Iglesia y la realidad del mundo». (23) Como pensador con una búsqueda integradora de sistematización, el teólogo argentino no se ha preocupado solo por conocer y transmitir los fundamentos de la eclesiología del Vaticano II, sino que se ha esforzado por comprender y discernir su condición histórica y los desafíos de su misión. (24) Como ya fue señalado en la introducción a este capítulo, el talante «pastoral» de su teología marca claramente la afinidad que se da entre su pensamiento y la reflexión de Healy (ETP 1, 13, p. 497). Si bien en

Gera no se da una práctica explícita de la etnografía, el recurso al método inductivo en varios de sus escritos teológicos, junto con su experiencia de animación teológico-pastoral marcan la afinidad del planteo. Su eclesiología vivida y pensada, en el contexto argentino y latinoamericano, puede caracterizarse como *práctica profética* según la visión del teólogo norteamericano, por haber dado atención a la Iglesia concreta y sus dificultades en el tiempo, aunque a la vez trasciende esta perspectiva. De este modo, algunos elementos de eclesiología práctica-profética pueden ser rastreados en sus escritos. (25)

2.1. Fundamentos: la Iglesia del Concilio Vaticano II

Lucio Gera cree que «el Concilio es lo que determina prácticamente el nacimiento y el surgimiento de la teología en toda América Latina, no solo en Argentina». (26) Sin embargo, el movimiento de renovación comienza antes con la revista *Notas de Pastoral Jocista* , en la cual colaboran un grupo de asesores de la Juventud Obrera Católica (JOC). Para el teólogo, en este ámbito «nace un fenómeno: la teología que brota de la pastoral» y él agrega que «el Concilio es pastoral y por eso mismo entramos en él». (27)

Si bien Gera no participó directamente en la celebración conciliar, sí lo hizo activamente desde la renovación que se iba dando en las iglesias locales. Así lo muestra, entre otras iniciativas, su coautoría en la edición y comentario a la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, al tratar «sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión». (28) Después del Concilio Vaticano II, se cuenta entre los principales protagonistas intelectuales —si no el principal— que se esforzó para que la Iglesia en la Argentina realizara el proceso de renovación conciliar. (29)

En efecto, según su testimonio, tanto el texto de *Ecclesiam suam* (1964) como el de *Evangelii nuntiandi* (1975), fueron determinantes para él. (30) En el período 1966-1969, sus aportes se vinculan a la Comisión Episcopal para la Pastoral-COEPAL, al Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM y a su contribución como perito en los documentos de Medellín (1968) y su recepción en San Miguel (1969). (31) En la reunión de junio de 1968 que dio lugar al Documento de Base (DB) del CELAM para la Conferencia de Medellín, el trabajo fue coordinado por Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigó; en ese documento se adoptó el método sugerido en GS 4 y los signos de los tiempos. A partir de 1970 se abre una década de interrupciones marcada por diversas conmociones en la Iglesia y la sociedad argentina; en este período, Gera y otros del grupo de la COEPAL presentan sus aportes para el Sínodo de Evangelización que concluirá en la encíclica *Evangelii nuntiandi* . En esta etapa se destacan sus textos sobre liberación, cultura y dependencia. El diálogo intraeclesial

argentino comienza a retomarse con los aportes de Gera a los documentos de Puebla (1979) e «Iglesia y comunidad nacional» (1981). (32)

2.1.1. IGLESIA IDEAL-IGLESIA REAL

Siguiendo la perspectiva de reflexión abierta por *Ecclesiam suam* de Pablo VI, con la terna *conciencia-renovación-mundo* , Gera analiza el paso de la Iglesia ideal o arquetipo a su ejecución o historización, la Iglesia real (ETP 1, 6, pp. 219-231). En su reflexión, queda claro que la Iglesia no se origina a sí misma, sino que sigue a su modelo que es Cristo: «la Iglesia se realiza en cuanto surge desde un determinado proyecto y tiende a estar en conformidad con él» y «solamente ejecutándose desde el modelo se ejecuta como verdadera Iglesia» (ETP 1, 6, pp. 224 y 225). Para explicar el tránsito *desde el arquetipo a la reforma* , el teólogo señala que la conciencia de sí que la Iglesia contempla e interioriza se convierte en su norma y criterio de juicio sobre sí. Pablo VI habla en *Ecclesiam suam* de una conciencia iluminada y operante de la cual brota «un espontáneo deseo de confrontar la imagen ideal de la Iglesia… y el rostro real que hoy la Iglesia presenta», de «un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí». (33)

El resultado de esta confrontación es aprobación y reprobación, confirmación y denuncia, porque la Iglesia real nunca está a la altura de su modelo, de la Iglesia ideal (cf. ES 11). La conversión eclesial sigue dos rumbos: el gozo de conformarse a su modelo y el no estar conformada y buscar impacientemente su reforma, que significa tanto la imitación del modelo como la vuelta a la conformidad en el caso de alguna interrupción o cierta discontinuidad (Gera, ETP 1, 6, pp. 226 y 227). Sabiendo que el tema de la reforma requiere ser profundizado, el teólogo sugiere el primer camino de discernimiento que ha de afrontar la Iglesia real para orientarse en su reforma: descubrir «en qué dimensiones, en qué ejecuciones la Iglesia ha dejado de imitar a su modelo» (ETP 1, 6, p. 228). El segundo camino, siguiendo a Pablo VI, está dado por el movimiento que va *desde el mundo a la adaptación* , es decir, el cambio de formas históricas que pertenecen al pasado y ya no responden al tiempo presente. Lejos de caer en las obsesiones conservadora y reformista, se trata de recuperar la serenidad y la valentía creadora para integrar la fidelidad al modelo y a la humanidad presente (Gera, ETP 1, 6, pp. 230 y 231). En el bosquejo de este marco magisterial, puede ubicarse el pensamiento del teólogo; posiblemente desde este prisma se puede entender su lectura sobre la Iglesia real del país.

2.1.2. LA IGLESIA EN EL TIEMPO

Entre 1965 y mediados de 1968, se inicia el proceso de recepción conciliar en la Argentina y se realiza la preparación a la Conferencia de Medellín. (34) Ya desde su primer comentario a la constitución dogmática *Lumen gentium* , Gera destaca la doble dimensión de la Iglesia como «misterio» e «historia». (35) La Iglesia es el sacramento del misterio de Dios que se manifiesta en la historia: «la historia es concebida como un proceso de crecimiento; la historia de la Iglesia universal es historia *santa* porque es participación, en el tiempo, del misterio de Dios; pero es historia porque es participación progresiva del misterio» (ETP 1, 7, p. 258). En su lectura de la constitución pastoral *Gaudium et spes* , el teólogo vuelve a destacar las relaciones entre la Iglesia y el mundo: «La Iglesia se interpreta también [no solo como comunidad sino] como pueblo de Dios en marcha a través de la *historia* . En marcha, es decir, asumiendo en sí al tiempo y siendo condicionada por él». (36) Tanto la historia como la cultura que se desarrolla en ella se dan de forma progresiva, no de una vez por todas, sino como «proceso» en un devenir. (37) Al realizar su misión escatológica y salvífica, la Iglesia realiza una «adaptación» que no ha de entenderse como simple revestimiento exterior del contenido de la fe, sino como «imbricación de un sentido escatológico con el sentido temporal de la realidad mundana» (Gera, ETP 1, 9, p. 333). En términos de *Ecclesiam suam* , se trata de la reforma desde el arquetipo y la situación de la humanidad, la cual se presenta ahora con un acento procesual en perspectiva escatológica. La Iglesia en el tiempo es la Iglesia real, con sus errores, la Iglesia llamada a confrontarse con su modelo y, por ello, necesitada de reforma.

En este capítulo, vale la pena detenerse en «Reflexiones teológicas sobre la Iglesia», un texto que surge seis meses antes de la Conferencia de Medellín. (38) La reflexión se organiza en dos grandes secciones que corresponden a las dimensiones «mística» (misterio) y «sacramental» (sacramento), coincidentes con la misión apostólica y pastoral de la Iglesia. Cabe mencionar algunos elementos útiles para pensar la Iglesia concreta: en su dimensión mística, la Iglesia no es solo comunión con Dios, sino intercomunión entre los seres humanos. Dios nos reconcilia en Cristo y nos constituye como pueblo, pero a esta situación original se añaden los obstáculos acarreados por el tiempo y la historia, entre los que se encuentra el pecado y la muerte: «La ruptura entre Caín y Abel como situación prototípica, la desinteligencia de los que construyen la torre de Babel, la separación entre individuos y razas, la oposición de judío y gentil, la dispersión y la condición de los exiliados de los demás se repiten como condición universal de la humanidad» (Gera, ETP 1, 10, p. 357). Cabe preguntarse, en este contexto, qué ha pasado con la Iglesia argentina entendida como «el lugar —no geográfico sino humano— de la

comunión» (Gera, ETP 1, 10, p. 371), durante la espiral de la violencia entre 1966 y 1983. La memoria del teólogo, años más tarde, testimonia los desencuentros vividos en la Iglesia y en la sociedad argentina, junto con sus perspectivas para el futuro: «También hay diversos dolores a transformar. Tan solo menciono uno: ojalá podamos acabar de convertir los desencuentros habidos en la Iglesia y la sociedad argentina, sobre todo durante las décadas de 1960 y 1970, en un camino hacia la justicia y en la búsqueda de reconciliación que nos permitan construir el país en concordia y la Iglesia en paz». (39)

En la segunda sección del texto, el teólogo se refiere a la *condición presente de la Iglesia* y profundiza sobre la realidad de comunión con Dios y la comunión entre los creyentes «vividas en el tiempo de la historia, es decir, medidas por el tiempo» (ETP 1, 10, p. 372). Se puede destacar la reflexión sobre el tiempo de la Iglesia como condicionante en dos sentidos divergentes que son el «límite» y la «posibilidad»: «el tiempo, en general, nos aporta la condición y posibilidad de *progreso* —en su sentido original, *pro-gressus* —, es decir, de caminar, de devenir, de poder "dar pasos adelante"» (Gera, ETP 1, 10, p. 372). Esta dimensión temporal incluye, por lo mismo, el límite de no estar en el fin y de tener que dar muchos pasos, de a uno por vez, para llegar al final. Ahora bien, la realidad de *límite* inherente a la condición temporal de la Iglesia implica abordar la *imperfección de la Iglesia* (cf. LG 48). Una imperfección que está dada por la condición humana pecadora y en relación con los medios, que son limitados considerados desde la perspectiva escatológica. Gera interpreta esto diciendo que «el tiempo impone a la Iglesia un *régimen de distancias* y, por consiguiente, de exterioridad, de extrañamiento, de alienación de sí misma, concretamente un régimen de velos, de intermedios, de dualidades, de no plena comunión y unidad» (ETP 1, 10, p. 374). Sin duda, esta caracterización de la Iglesia en el tiempo, también presente en la Iglesia de todos los tiempos incluyendo el del Nuevo Testamento, puede entenderse bajo cierto régimen de *incumplimiento* y promesa. El camino hacia la perfección, que ha de ser constantemente recorrido, está siempre por delante de nosotros (Gera, ETP 1, 10, p. 377). De este modo, el tiempo no solo pone límites, sino que ofrece la posibilidad de que la distancia pueda ser recorrida hasta arribar al final; el tiempo pone a la Iglesia en una dinámica de movimiento, la dimensión temporal abre al *tiempo de la misión* (Gera, ETP 1, 10, p. 382ss). Una mirada a la historia de la Iglesia en la espiral de violencia en la Argentina permite afirmar que se trató de un tiempo de imperfección y promesa; quizás hubo más de imperfeccin que de promesa, porque esta solo puede ser vista en perspectiva de conversión y renovación para los tiempos actuales y los que están por venir.

2.1.3. BAJO EL SIGNO DE MEDELLÍN: EL SECRETO EN EL

MÉTODO

La recepción conciliar latinoamericana encuentra en la Conferencia de Medellín un acontecimiento configurador, no solo por sus temas, sino también por su método. (40) En efecto, al asumir el método teológico-pastoral de *Gaudium et spes* , esta conferencia adquiere una especie de brújula que guiará el camino receptivo de la renovación eclesial en América Latina. *En el método, está el secreto* de Medellín y también su significado teológico permanente. (41) En este capítulo se sostiene que Lucio Gera es no solo un teólogo conciliar, sino también *un teólogo de Medellín* por encontrarse entre los peritos que acompañan la preparación del Documento de Base, en el cual es asumido el método pastoral, así como por haberlo apropiado él mismo en la teología argentina (ETP 1, 13, p. 497s). (42) Además, en el tema de la violencia, considerado por él un tema clave en el ejercicio colegiado de juicio prudencial por los obispos en Medellín, también se dan conexiones importantes entre la posición asumida por los obispos latinoamericanos y la visión expresada por Gera en ese tiempo, como se analiza en la sección sobre los discernimientos de este mismo capítulo. (43)

En la «Introducción» a un libro que Gera publicó en coautoría con el título *Contexto de la Iglesia argentina* , el autor recoge un curso de Pastoral dado en la Facultad de Teología, abre un panorama sobre la teología pastoral y una respuesta a los requerimientos contingentes de la situación (ETP 1, 13, p. 491). El tipo de saber propio de la pastoral, según él, se vincula a la «práctica de la Iglesia» y a una «referencia a lo particular contingente» (ETP 1, 13, p. 496). Sin embargo, él entiende que esta exigencia de acercarse a un juicio de situación y orientar la acción de la Iglesia se extiende a toda la teología: «el saber pastoral queda definido en relación con un juicio de situación o de acontecimiento, y a una acción por la que hay que optar *hic et nunc* y hacia la cual hay que orientar. Tal vez pueda decirse que toda la teología es pastoral» (ETP 1, 13, p. 497). El teólogo no duda en enunciar su posición: «me inclino a pensar que lo es», que toda la materia teológica «tiene una posibilidad de resolución, inmediata o mediata, hacia un juicio de situación y una orientación de la praxis» (ETP 1, 13, p. 497).

Lo que el teólogo denomina «contingencia» o «circunstancia pastoral», que llama a la teología a discernir y emitir un juicio (ETP 1, 13, p. 499), es ejemplificado por él en relación con la lectura de los signos de los tiempos realizada en la Conferencia de Medellín. Al respecto, Gera señala cuatro instancias de análisis, relacionadas entre sí; ellas son: a) la situación de pobreza y su cualidad moral; b) el subdesarrollo como causa y el impulso al desarrollo; c) la crisis del desarrollismo, la conciencia de dependencia y la aspiración de

liberación; d) el compromiso sociopolítico y el dilema sobre el camino a adoptar, la vía violenta y la vía de la concientización y educación (ETP 2, 64, p. 885ss). Al mencionar la realidad de la violencia afirma:

Yo creo que aquí estuvo el dilema, el punto crítico de la Conferencia de Medellín; no tanto en el discernimiento de los signos de los tiempos, de la interpretación de la aspiración a la justicia como impulso del Espíritu, ni de la interpelación que dicho signo arrojaba a la conciencia de la Iglesia y de los cristianos, sino en el discernimiento del camino a seguir para que la conciencia así interpelada diera una adecuada respuesta [...] un juicio práctico de esta naturaleza exigía poseer una sabiduría hecha de experiencia histórica —prudencia política, en términos clásicos, en el caso, prudencia o sabiduría «pastoral»— que permitiera intuir las consecuencias de una u otra opción. Era necesario algo de instinto profético (ETP 2, 64, p. 888s).

En esta afirmación queda en evidencia la mirada teológico-pastoral de Gera, su talante de teólogo conciliar que ha seguido los pasos de la recepción en Medellín, cuya «exigencia mayúscula será el discernimiento de los signos de los tiempos», tal como lo ha formulado José Carlos Caamaño en el capítulo 19 de este mismo tomo. (44)

2.2. Discernimientos: la Iglesia real en la Argentina

En este capítulo, dedicado a la recuperación de algunos trazos de eclesiología práctica y profética, se trata de considerar algunos de los *errores, omisiones y alternativas* de la Iglesia argentina, particularmente en relación con la recepción del Vaticano II y las iglesias de América Latina. Recibir la novedad del Concilio II e impulsar la renovación de una forma concreta fue una tarea ardua y el episcopado argentino tuvo dificultades para alcanzarla. Según Gera, no fue solamente un problema de relación entre los obispos y el clero, sino sobre todo entre la Iglesia y el mundo. Hasta donde se puede saber y comprender a la luz de la reflexión escrita del teólogo argentino, pareciera que faltó un discernimiento teológico-pastoral de la situación histórica, que ayudara a una superación de las diferencias en orden a una acción común (cf. ETP 1, 14, p. 559). Algo semejante es señalado en el capítulo 14 del tomo 1 de esta obra, cuando Guadalupe Morad habla de una «diversidad y colegialidad en tensión» al referirse al episcopado argentino. (45)

La preparación y realización de la Conferencia de Medellín sin duda consolida el camino de renovación iniciado con el Concilio Vaticano II y da lugar al inicio de una configuración típica de la Iglesia en América Latina. (46) En esta etapa, la participación de Lucio Gera como perito —junto con Gustavo Gutiérrez y otros—, deja su huella en el teólogo argentino; ciertamente no se ha de minimizar que él es *un teólogo de Medellín* , siendo que esta conferencia ha asumido la perspectiva pastoral de *Gaudium et spes.* (47) Como parte del ciclo

1968-1970, el autor ofrece diversos textos que sirven como recepción de los *fundamentos* eclesiológicos conciliares (ETP 1, 13, pp. 489-500; 14, pp. 501-565); (48) también colabora la memoria reflexiva hecha por él sobre los Documentos Finales de Medellín y la interpretación de los procesos históricos (ETP 2, 64, 869-890). En sus escritos teológico-pastorales, se expone la eclesiología conciliar y se discierne la recepción posconciliar añadiendo, en América Latina, las cuestiones sociales fundamentales como pobreza, justicia, trabajo, liberación, cultura, evangelización.

2.2.1. «MARCHAS Y RETROCESOS» EN EL PROCESO DE RECEPCIÓN

La recepción de un concilio acontece mediante procesos históricos lentos, complejos, tensos e inacabados, tal como puede observarse en los primeros años que siguieron al Concilio Vaticano II en América Latina y Argentina. (49) En el caso argentino, a las tensiones propias de toda recepción, se sumaron las que se dieron en la Iglesia y la sociedad convulsionada por la violencia. En la lectura que Gera hace del período 1966-1969, se observan diversas vacilaciones por parte de la Iglesia institucional, en un contexto en el cual una parte del clero protagonizó la denuncia pública ante la injusticia social. En su Declaración de 1966, la Conferencia Episcopal Argentina mencionaba tres acciones para aplicar las normas conciliares: 1. Asimilar sus ideas e interiorizar su espíritu; 2. Consolidar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas; 3. Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado y acrecentar la reflexión y el diálogo. (50) En orden a establecer una pastoral de conjunto, la CEA reconocía la necesidad de «estudiar a fondo la realidad argentina» y establecía una «Comisión de Pastoral». (51) En su escrito «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», Gera realiza una lectura crítica de esta declaración y trata de formular el límite de la visión contenida en ella: «Ya entonces muchos echaron algo de menos: que nuestros obispos no integraran la renovación en una *perspectiva más mundana* y más *situacional* y concreta». (52) Según este análisis, al momento del nacimiento de la Comisión Episcopal para la Pastoral, existía una imagen eclesiológica limitada, centrada en «la Iglesia como comunidad de diálogo interno», pero no concebida «a nivel del *acontecimiento* , del *testimonio* , de la *acción* » (Gera, ETP 1, 14, p. 516). Esto no quita, como lo reconoce el autor en el mismo texto, que el episcopado haya emprendido el camino al impulsar la elaboración y ejecución de un Plan Nacional de Pastoral y que el trabajo en la COEPAL haya sido fructífero como relata el teólogo: «Fue un período de reflexión sumamente rica, acompañada de la posibilidad de recoger la práctica vital de nuestro pueblo y de llevar a práctica ciertas líneas y objetivos pastorales». (53) Sin embargo, la falta de lo situacional en

la iniciativa de los obispos hizo, según Gera, que su tendencia al diálogo con el mundo quedara inconclusa, sin realizarse una tentativa de lectura histórico-teológica de la situación argentina —salvo en algunos casos individuales— (ETP 1, 14, pp. 515-518).

En una ocasión posterior a esta etapa, en relación con el proyecto del Plan Pastoral, el autor pone de manifiesto algunas limitaciones de parte de los obispos —ciertamente relacionadas con las dificultades de la recepción— para asumir la renovación conciliar:

Un ejemplo de las tensiones mencionadas antes fue el primer proyecto del plan que tenía dos partes: una teológica, en la que se recorría el Concilio en sus líneas fundamentales y otra era pastoral. Cuando fue a la discusión del episcopado, *toda la parte teológica fue rechazada* ; solo quedó la pastoral. ¿La razón?, había temas sobre renovación, sobre todo de *Lumen gentium* [...] Había que asimilar el Concilio Vaticano II; hasta con la misma *Lumen gentium* pasó esto. En un primer momento, no nos dábamos cuenta de las implicancias que había en ella [...] Yo comprendo que muchos no pudieran operar ese tránsito. (54)

En 1973, cuando la CEA disuelve la COEPAL y queda sin efecto el Plan Nacional de Pastoral, se interrumpe el proceso. Según la impresión de Gera, se pone de manifiesto entonces un límite concreto: «Se llegó a un punto donde el diálogo se hizo difícil y no se siguió». (55) Ya en los años setenta, él mismo resume el proceso de estos años con la expresión «marchas y retrocesos» y se refiere a las dificultades de un diálogo, incluso dentro de la Conferencia Episcopal, que vaya más allá de la formalidad eclesiástica y sea capaz de integrar de alguna forma las contradicciones internas (ETP 1, 14, p. 556). En otra oportunidad, habla de *la crisis, la interrupción y el corte* que vienen después de las primeras iniciativas de recepción del Concilio Vaticano II como «cosas inexplicables». (56)

El proceso de recepción en estos años fue oscilante: la reflexión de la COEPAL y su aporte plasmado en el Documento de San Miguel —sobre todo en «Pastoral Popular»—, en el horizonte de una recepción de Medellín, son pasos importantes, pero que no tienen continuidad. Tal vez no sea casual que, en una entrevista de 1990, Gera hable de San Miguel como «una promesa escondida», llamada a ser «heredada por las generaciones que vienen en alguna manera, no repitiendo miméticamente, sino tal vez como un espíritu, como un impulso» (ETP 2, 31, pp. 292-293). De hecho, esta promesa incumplida fue retomada, bajo una nueva perspectiva con el documento de la CEA «Líneas pastorales para una nueva evangelización», a comienzos de la década de los noventa.

2.2.2. APUNTES PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LA IGLESIA ARGENTINA

La Comisión Episcopal para la Pastoral-COEPAL (1966-1973), presidida por varios obispos identificados con la nueva línea conciliar, contó con el aporte de L. Gera como uno de los sacerdotes teólogos convocados por la CEA para integrarse como perito (ETP 2, 31, pp. 275-276). Con respecto a su rol en el equipo de peritos, él relata: «Más que un práctico, yo era más bien el que tenía que ayudar a hacer sostenimiento teológico de base; me daban esa función; estaba Gerardo Farrell, más práctico, otro más sociólogo; Tello que cubría un poco todo, pero más bien tendía a trazar líneas pastorales; yo era más especulativo o reflexivo y trataba de recoger intelectualmente todo eso». (57) El pensamiento de Gera debe entenderse como parte de una reflexión generacional, de un sujeto comunitario, con múltiples mundos de arraigo; como lo ha caracterizado Marcelo González, él es el «adentrador» del equipo de la COEPAL, el «pensador de mayor vuelo especulativo del conjunto, quien más se dedicó a mostrar la continuidad de las reflexiones *coepalianas* con la tradición teológica y pastoral de la Iglesia, y quien representó a la corriente en los grandes acontecimientos del discernimiento episcopal del continente y del país». (58)

En cuanto al aporte de esta Comisión Pastoral en la elaboración del Documento de San Miguel, propuesto por la CEA para asumir los Documentos Finales de Medellín, Gera destaca el Documento VI. Pastoral Popular (ETP 2, 31, p. 284). (59) Este documento, que el autor califica de «inspirador», sobresale —a diferencia de Medellín— por su valoración de la religiosidad popular y la propuesta de una «pastoral popular», presentándose como «eje estructurador» de toda la pastoral e intenta superar el elitismo por medio del reconocimiento (ETP 2, 31, pp. 283-284): «La Iglesia reconoce como hijos suyos a todos los bautizados [DSM VI]». El teólogo argentino afirma que se trataba de no crear en la Iglesia una especie de doble clase, los practicantes y los que no practican, sino de establecer a todo el pueblo de Dios como sujeto del proyecto pastoral. La opción es comenzar por los más frágiles, acercarse a los pobres y oprimidos, en lo cual ha de reconocerse el camino con el mundo obrero, el Grupo «Iglesia de los pobres» durante la celebración del Vaticano II, el Pacto de las Catacumbas y el impulso de una «Iglesia de los pobres» en el Documento XIV de Medellín (Gera, ETP 1, 14, p. 514ss). Siguiendo la caracterización hecha por el autor sobre la *Iglesia en el tiempo* como límite y posibilidad (ETP 1, 10, p. 382ss), se podría decir que el Documento de San Miguel aborda el tema de la misión: se trataba de «leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo», para lo cual «[se] necesita algo profético y no solo sociológico», de manera de «ponerle oído al pueblo» (ETP 2, 31, p. 285). (60) Se buscaba «localizar donde se encontraba expresado eso que venía como

impulso, como signo, como deseo, como impulso del Espíritu» (ETP 2, 31, p. 286); no era una tarea fácil y por eso era necesario permanecer constantemente en la lectura sin fijarla. La perspectiva muestra la continuidad de la reflexión de la COEPAL con Medellín, a la vez que la originalidad argentina de San Miguel que era la atención puesta en el pueblo y sus acontecimientos, más allá de sus estructuras y su organización. Con todo, al hablar de la Pobreza de la Iglesia, este documento resulta insuficiente en su dimensión práctica, lo cual muestra una vez más la dificultad de la CEA de lograr una formulación pastoral (Gera, ETP 1, 14, pp. 522ss).

En consonancia con el método teológico-pastoral que trata de alcanzar un juicio de situación para orientar la acción de la Iglesia, Lucio Gera retoma la relación entre la Iglesia ideal y la real en un intento de aproximarse al rostro de la Iglesia argentina entre 1966 y 1969. El contexto es de un cierto auge de «declaracionismo» y «denuncismo» en el movimiento sacerdotal, de un «coyunturalismo permanente» como clima de época. (61) La publicación por iniciativa de Gera de «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», (62) se da de forma «totalmente inesperada para la Iglesia argentina, donde no se expresan las ideas». (63) El escándalo se produce posiblemente porque el teólogo parece estar afrontando un análisis de los *errores, omisiones y alternativas* en la Iglesia del país, tanto en lo referente a la comunidad como en relación con la institución. Lo hace en unos términos que, según él, expresarían la distancia entre Iglesia ideal y real, cuya enumeración resulta impactante: «eclecticismo, incoherencia, moderación, indecisión, contradicción y desintegración» (ETP 1, 14, p. 501). (64)

En la quinta sección del escrito, se enuncian «las contradicciones» que surgen de los tres grupos ideológicos principales, los cuales no logran superar los extremos y discernir la línea o el proyecto político que señala el paso de Dios en la historia (ETP 1, 14, p. 543). La propuesta sobre la *pastoral popular* , nacida de la COEPAL para el Documento de San Miguel, representa para Gera una «medulosa teología» capaz de dar base a la acción pastoral (ETP 1, 14, p. 527). En el contexto de la obra *La verdad los hará libres* , tal vez la sección de mayor relieve en estos «Apuntes» de Gera sea la referida al problema de la unidad (ETP 1, 14, pp. 556-565). El tema llama la atención puesto que, en el análisis hecho por Guadalupe Morad sobre las prácticas colegiadas de la CEA en el período estudiado, se observa la «tensión entre la diversidad y la búsqueda de unidad y esfuerzos por vivir la colegialidad en un contexto eclesial y nacional dramático». (65) La autora señala, por una parte, el expreso y reiterado pedido de unidad a los obispos argentinos por parte del Nuncio Apostólico Pío Laghi y, por otra, una exhortación semejante del cardenal Primatesta

en diversas situaciones vividas por el episcopado. (66) En sus «Apuntes», el teólogo propone algunos caminos que posiblemente hubieran sido útiles de recorrer hacia la unidad en el plano de la Iglesia real y su acción: 1. Asumir la tarea de superar una visión individualista del ejercicio pastoral; 2. Reconocer como hermano a quien piensa diferente; 3. Afrontar las exigencias del diálogo, que implica cuestionar y dejarse cuestionar, sin silenciar los problemas y descubrir el carácter creador de las contradicciones; 4. Ubicar la unidad más allá de lo dogmático, en el ámbito pastoral, como búsqueda de una acción común. Llegado a este punto, Gera concluye que el núcleo de las contradicciones es «la relación Iglesia-mundo», la cual necesita ser abordada en el contexto argentino para encontrar «formas de unidad y pluralismo más adecuadas a nuestra Iglesia y a la situación histórica» (ETP 1, 14, p. 565).

El texto era muy lúcido en la agudeza de su discernimiento, tanto que J. P. Martín lo interpreta como «base para una discusión posterior», «una excelente mirada de la Iglesia argentina desde ella misma», señalando su «excepcionalidad» y calificándolo como «único». (67) Sin embargo, los obispos argentinos lo recibieron de forma negativa, porque «en esa época, los obispos no estaban acostumbrados a que nadie dijera una palabra sobre el curso del episcopado». (68) Las consecuencias fueron muy desafortunadas: «A raíz del artículo, el Episcopado rompe conmigo, y también parte del clero […] Quedo en relación con algunos obispos, con los que trabajaban en el ámbito de la COEPAL, como Angelelli, Marengo». (69) En un clima de época que alentaba la crítica, Gera reconoce su ingenuidad: «La idea no era hablar contra los obispos y, en mi interior, ni se me ocurrió que podían enojarse […] yo tenía muchos amigos entre los obispos; pero muchos reaccionaron como si hubiera escrito contra ellos. Se produjeron heridas muy profundas; muchas de ellas, gracias a Dios, después pudieron curarse ». (70) En otro relato agrega: «Tortolo, levantando el texto ante una reunión de obispos, exclama: "Han escrito contra nosotros desde una revista uruguaya", mezclando el nacionalismo en el problema»; en esas circunstancias, «se cortó mi buena relación con Primatesta; después de eso no nos hablamos más». (71)

F. Forcat y H. Giudice recuerdan, por su parte, que eran tiempos en los cuales algunos grupos de presbíteros hacían oír sus voces antes que el episcopado, en declaraciones y denuncias proféticas. Así, «las relaciones entre los presbíteros entran en colisión y endurecimiento debido a las diferentes posturas ideológicas», extendiéndose a diversos miembros del Pueblo de Dios y al trato con los obispos; la conflictividad se planteaba, sobre todo, por las inquietudes generadas en torno a las exigencias de renovación, en cuyo contexto «el servicio

episcopal se torna álgido, conflictivo y dificultoso». (72)

2.2.3. ENTRE EL PROFETISMO Y LA «INTERRUPCIÓN»

Los capítulos dedicados a la memoria de la vida sacerdotal en la época que investiga e interpreta esta obra muestran el entramado de búsquedas, tensiones y conflictos que se dan en el clero diocesano. (73) El impulso dado por Pablo VI en *Ecclesiam suam* , el Concilio Vaticano II y su recepción en Medellín marcan el rumbo fundamental para las iglesias de América Latina y hacen surgir el profetismo en esta región. (74) Estas orientaciones eclesiales fueron fundamentales para Gera y muchos de su generación, se expresaron incluso en documentos de la CEA como el de San Miguel en 1969 (ETP 1, 14, pp. 526-527). Sin embargo, al episcopado argentino no le resultó fácil afrontar los desafíos de esta recepción en la situación del país, sobre todo a nivel de la acción (Gera, ETP 1, 14, p. 517). En sus «Apuntes», el teólogo argentino plantea la posibilidad de superar las contradicciones y alcanzar así algunas opciones prudenciales capaces de apuntar hacia la unidad y la integración a nivel práctico (ETP 1, 14, pp. 532-545). El rechazo de este texto parece confirmar la dificultad del episcopado para asumir las diferencias, los aportes carismáticos provenientes de los distintos sectores del Pueblo de Dios y sobre todo del clero que hizo una opción en favor de los pobres. Lo que el texto pone sobre la mesa, con acierto o sin él, no encuentra la apertura suficiente de sus interlocutores para discutir posiciones y buscar lo que se tiene en común. ¿Hubo un cierto error de cálculo de parte del teólogo en cuanto a los resultados esperados?, ¿fue un gesto de compromiso en un clima de época caracterizado por las confrontaciones públicas?, ¿o la ruptura se vincula a la profecía contenida en este texto que habla en forma directa de la Iglesia real? Tal vez su «defecto» está en reclamar un discernimiento teológico-pastoral de la situación concreta que vive la Iglesia en la sociedad argentina de aquel momento histórico.

En mayo de 1970, tiene lugar otro desencuentro, cuando el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) da a conocer su Declaración del III Encuentro Nacional y es amonestado públicamente por la autoridad eclesiástica en la arquidiócesis de Buenos Aires. Casi tres décadas después, Gera hace el siguiente relato en una entrevista: «Caggiano sacó un documento que aparece de golpe en *La Nación* condenando; nadie sabía nada, nos tomó totalmente de improviso. Parece que la intención había sido no citar al MSTM. Si bien en el borrador estaban entre paréntesis citas de documentos nuestros, se suponía que en la versión final no iban a aparecer; sin embargo, el borrador se traspapeló y aparecieron». (75) El sacerdote continúa explicando que, entonces, «vienen las contestaciones porque nos pareció que era muy injusto: podía hacer críticas sin duda; pero no algunas que hacía». (76) Incluso afirma «eso lo escribí para

contrapesar el documento de los obispos, escrito por Caggiano… yo quise testimoniar cierta defensa por lo excesivo del documento». (77) En esta situación, Gera escribió su «Reflexión», que trató de presentar las razones que motivaban la actitud pastoral de los sacerdotes del MSTM y fue publicado, por ellos, con adaptaciones (ETP 1, 16, pp. 579-603). En el texto, el sacerdocio ministerial es presentado como «signo y expresión pública de la fe», pues el sacerdote «no solamente da un testimonio, sino que acepta un compromiso», que consiste en «identificarse con el pobre, el pueblo oprimido y excluido» (ETP 1, 16, p. 583). La Iglesia que camina en el tiempo anticipa el carácter definitivo de la historia en la actitud de amor eficaz (cf. GS 38); lejos de una comprensión dualista, se afirma que la gracia adviene y la expulsión del pecado ya ha comenzado. En este contexto, «la profecía es interpretación, esto es, comprensión de un sentido de la realidad»; «al profeta le corresponde descubrir ese sentido-hacia-el-futuro que posee el presente, extraer del presente el sentido futuro» (ETP 1, 16, p. 589). La profecía, que lee los signos del tiempo, discierne y pide una acción, «discierne *campos de opción* ; no solo ante diversas opiniones, sino ante una alternativa de acción» (ETP 1, 16, p. 593). La profecía desemboca en la acción.

En el marco de este compromiso profético y las acciones sacerdotales que lo expresan, Gera aborda la cuestión de la «violencia» siguiendo las enseñanzas magisteriales de Medellín y San Miguel (ETP 1, 16, pp. 597-603). (78) Con palabras del autor, a riesgo de repetir: «La respuesta que da el Movimiento en este plano [teórico] es la clásica. En el plano del ideal, el objetivo cristiano es la paz, no la violencia. "Este es nuestro ideal cristiano. La violencia no es ni cristiana ni evangélica" (Medellín, II, 15). El cristiano ha de esforzarse para que la humanidad, tornándose más adulta, haga desaparecer de su historia la guerra y la violencia» (ETP 1, 16, p. 599). (79) En el plano de lo concreto, en referencia a la situación social latinoamericana y argentina y, ciertamente, a la Iglesia real en medio de ella, se plantea que «no toda situación histórica está en grado de alcanzar su ideal evangélico y cristiano» (Gera, ETP 1, 16, p. 599). Esta afirmación no significa relativizar el ideal, sino reconocer la dificultad de su realización concreta: «los que estábamos en la COEPAL… nos oponíamos a las formas de violencia que [algunos montoneros] empezaron a aplicar dejando de lado la postura ética que habían asumido al principio». (80) En este contexto, el autor aclara la posición del MSTM y hace cita de la enseñanza de Pablo VI en este punto: con respecto a lo primero, afirma con claridad que este movimiento sacerdotal ha optado por apoyar el proceso revolucionario, sin identificarlo con la violencia y sin incitar a ella; también añade que existen diversas posiciones —dentro y fuera del

Movimiento—, que este no ha llegado a un juicio común, pero que «se prohíbe, en ese orden de cosas, opinar y tomar posiciones acerca de tácticas, estrategias o tendencias de grupos y organizaciones, respetando con ello la libertad de opción de sus propios miembros» (ETP 1, 16, p. 601). (81) La posición magisterial de Pablo VI desalienta la espiral de la violencia por medio de la «insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos de las personas y dañase peligrosamente el bien común del país—» (Gera, ETP 1, 16, p. 599). (82) En la misma línea que los obispos en Medellín, el MSTM prefiere denunciar la violencia institucionalizada o tiranía económico-social, que es la causa de la tentación de la violencia por parte de los oprimidos y, por lo tanto, debe ser radicalmente suprimida, para que desaparezca la tentación de la contraviolencia, «que engendra nuevas injusticias». (83)

Como parte del clero de Buenos Aires, vinculado a la COEPAL y al MSTM, (84) Gera vivió en la década que va entre 1970 y 1980 una etapa de cierta «interrupción», es decir, una historia marcada por el corte o la ruptura en distintos sentidos. (85) Sin duda, en las relaciones eclesiales fue un tiempo atravesado por tomas de posición irreconciliables, como se ha narrado en relación con los textos escritos en 1970. En este sentido, el teólogo habla de «una cierta marginación en la Iglesia y en el país; hay diócesis donde yo no puedo entrar a predicar, por ejemplo, eso». (86) Desde esta fecha, en adelante, el teólogo desarrolló sus contribuciones acerca de cultura, liberación y dependencia orientadas a una interpretación teológica de los acontecimientos históricos, en diálogo con otros planteos latinoamericanos y de la Iglesia universal. (87)

Con la llegada de los militares en 1976, la *interrupción* se hizo más profunda. Algunos testimonios del autor permiten recuperar algo de lo vivido. Hablando de San Miguel como «una promesa escondida», Gera hilvana aspectos de una *memoria passionis* : (88)

Para mí [el Documento de San Miguel] significó que la Iglesia argentina mostró una capacidad creativa, de autoconducción. No es que no tenga las potencialidades para eso, sino que después el tren de la historia la taponó. Y vuelvo a decir que no ha sido solo el hecho de que ha muerto la COEPAL, porque aún después seguiría una tarea creativa en la pastoral y en lo reflexivo. Pero creo que el curso de la historia ha hecho mucho. La guerrilla, la subversión, la tremenda represión, entre los años 75 y ochenta y tantos, indudablemente han paralizado mucho, y yo le atribuyo mucha importancia a esos hechos. Fue como echarle tierra encima a algo que estaba allí en la superficie (ETP 2, 31, p. 293).

La *interrupción* se condensa en un lenguaje que habla de muerte

con la imagen de la palada de tierra que tapa lo germinal, lo que estaba surgiendo en la vida teológica y eclesial. En otra ocasión, refiriéndose a los años 1976-1978, señala:

A partir del 76 la situación cambia por completo. Hubo tres años en que esperábamos que vinieran cada noche a buscarnos. Después del ataque a los palotinos, vivo encerrado. Tengo a la policía por todas partes. Al salir de casa, en la clase. Ni siquiera podía visitar a familias, a personas, para no comprometerlos. Tirotean la pared de mi casa. Para mí y para otros fueron tres años de tortura. (89)

El uso de la palabra *tortura* en la narración anterior da cuenta del tormento psicológico vivido por muchos —cristianos o no— durante la dictadura militar. Sin duda, la tortura física no es homologable con otras formas de persecución; sin embargo, una y otras se emparentan por ser estrategias eficaces orientadas a aterrorizar: «sufrimos el terror». (90) Al decir esto se quiere señalar el profundo impacto personal y generacional de lo vivido en esta etapa, con su consecuente dificultad para superar el trauma y retomar el curso vital.

De todos modos, de acuerdo con algunos testimonios, la *interrupción* no es total; en esos años la eclesiología y la pastoral hechas por Gera y otros de su generación encuentra caminos distintos que van gestando el tiempo de la *transformación* . Con motivo del documento «Iglesia y comunidad nacional» se empiezan a recomponer lentamente las relaciones: «Karlic y Laguna, que estaban en una comisión, me invitan a ayudarles en una redacción del documento». (91) Entre fines del ochenta y principios del noventa, ya en democracia, Gera vuelve a ser convocado para colaborar en otros documentos: «Un grupo de obispos me recupera y me llaman a trabajar» junto con otros. (92) Los procesos de reconciliación no se dieron solo en la sociedad, sino también en la Iglesia. En esos años comienza la tarea de entrar en un diálogo de generaciones para contarles y rendirles cuentas siendo veraces: «A ellos y a nosotros corresponde realizar la tarea de un discernimiento del pasado». (93)

3. Reflexiones finales: hacia una eclesiología práctica-profética

La finalidad de este capítulo se ha concentrado en formular algunos trazos de eclesiología *práctica-profética* en el contexto argentino, sobre todo entre 1964-1974, a partir de escritos teológico-pastorales y testimoniales de Lucio Gera. La reconstrucción de la década siguiente es más difícil por tratarse de una etapa de *interrupción* : «digamos que, entre el 76 y el 80 o más, en el grupo nuestro de la COEPAL y en mí, seguramente, más bien viene una crisis de silencio… yo personalmente necesitaba un tiempo para repensar, interrogarme; también para ver errores y por dónde debía seguir la cosa». (94) De hecho, en esta etapa, el pensamiento del teólogo se

desarrolla sobre todo en temas relacionados con el magisterio universal y latinoamericano. Hasta donde se puede comprender lo acontecido en el período estudiado, pareciera que el aporte teológico-pastoral de Gera y su generación, en gran medida, no pudo ser recibido y discernido.

Con respecto a las dificultades de la recepción inmediata del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina, tal vez sirve la caracterización hecha por el teólogo en la entrevista realizada por José P. Martín en 1989: «En aquel tiempo… había un vaivén. Yo creo que es una característica de la Iglesia argentina. No se da en otras iglesias latinoamericanas. Ese vaivén de posiciones progresistas, conservadoras, liberales… ahora la situación no ha cambiado». (95) Esta lectura explica —al menos en parte— que la recepción se haya iniciado e interrumpido, una y otra vez, entre 1966 y 1974: un caso paradigmático es la COEPAL, convocada y disuelta por la CEA, de la cual salieron —en diálogo con los obispos— aportes muy significativos. También se debe reconocer que, como parte de ese *vaivén, el aporte de este y otros teólogos fuera recuperado con el retorno a la democracia.* (96) En los años del gobierno militar, el proceso de recepción parece en buena parte haberse detenido en cuanto a la marcha histórica de la Iglesia argentina.

El *vaivén* puede verificarse claramente en la decisión inicial de «aplicar» el Concilio y crear la Comisión Episcopal de Pastoral, pero luego rechazar la fundamentación teológica conciliar del Plan Pastoral, suspender la ejecución del Plan y, finalmente, disolver la COEPAL. Semejante oscilación se puede observar en la acogida del aporte de esta comisión y sus peritos para el Documento de San Miguel primero y la falta de oficialización del equipo de peritos con la inconsecuente no confirmación del proceso iniciado (Gera, ETP 1, 14, p. 547). Sin duda hubo obispos que compartieron y alentaron estas búsquedas, precisamente algunos de ellos como integrantes de la Comisión de Pastoral —Marengo, Zazpe, Angelelli—, los cuales fueron protagonistas del grupo más profético que tenía un porcentaje reducido en el conjunto del episcopado como lo evidencian las actas. No es casual que monseñor Angelelli, considerado por M. Hesayne como «el Concilio hablando», haya sido comprendido por otros obispos como equivocado y haya sido mártir. (97) También Gera menciona el nombre de Angelelli en uno de sus textos, apreciando que no ve en él esa ideología sacral presente en otros (ETP 1, 17, p. 647).

A diferencia del camino emprendido por otras iglesias de América Latina, la Iglesia en la Argentina tuvo problemas en recibir el aporte de *Gaudium et spes* —generalizado a partir de la Conferencia de Medellín—, si bien aceptó dar un paso firme en esta dirección con el Documento de San Miguel. En este punto, se produjo un desencuentro

con consecuencias mayores entre el equipo de peritos de la COEPAL —Gera, en particular— y la CEA, por aquello que preocupaba precisamente al teólogo argentino: «Quisiera poner algo que no disocie, que asocie Iglesia-mundo —mi gran preocupación es esa—, pastoral y teología, espiritualidad y teología; creo que eso sería un poco mi esmero: Iglesia-mundo». (98) La aportación más propia de este teólogo y su generación quedó al margen, en un período histórico que requería de una respuesta pastoral, una acción común.

En una entrevista al cumplir cincuenta años de sacerdote, Gera habla del rostro de la Iglesia que ama. Comenta que aprendió a amar a la Iglesia desde la fe en el Espíritu de Cristo presente y actuante en ella, sobre todo, en el testimonio de los santos, pero también en la vida de los pecadores, y hace referencia a la *Iglesia real:*

Quien ama, ama lo que es real y no simplemente la imagen que uno se hace del otro; pero quien ama también desea promover al otro hacia valores siempre más intensos. A lo largo de la vida… [uno] va amando cada vez más a la Iglesia real, como es; eso no siempre es fácil y hay que reemprender cotidianamente la tarea; por otra parte, uno reencuentra siempre en el tesoro de la Iglesia —donde se juntan tantas baratijas que habría que tirar— también joyas permanentes, con frecuencia escondidas. (99)

Gera completa sus pensamientos señalando sus deseos de bien para la Iglesia que ama: 1. Que ella viviera más intensamente el llamado a la santidad, como amor a Dios y a la humanidad; 2. Que siga creciendo en su libertad, en relación con el Estado, los gobiernos y otros poderes, así como más libre en sus comportamientos, menos formal y atada a las normas o tradiciones innecesarias o ya inconvenientes; 3. Que esté comunicada con el mundo, en diálogo con las instituciones no confesionales, con los ámbitos laicos de la cultura; 4. Que crezca en su sensibilidad, concreta y práctica, con los pobres, para estar más cerca de sus necesidades, pero sobre todo para facilitar su presencia e integración en sus instituciones, comunidades y vocaciones. (100) La Iglesia real se deja confrontar con la *Iglesia ideal* , a partir de su modelo que es Cristo y su adaptación al tiempo presente. Los aportes de Lucio Gera enuncian una serie de desafíos para el camino de la Iglesia en el tiempo, para nuevos discernimientos que ayuden a pasar del incumplimiento a la promesa. Su testimonio profético en los años dramáticos que siguieron al Concilio Vaticano II, como parte de la vida eclesial y auténtico «lugar teológico», puede seguir inspirando una forma de hacer eclesiología en mayor diálogo con la Iglesia real y haciendo germinar nuevos aprendizajes y caminos de *aggiornamento* para la Iglesia argentina. (101)

1 . Lucio Gera, «[13] Introducción [1969]», en *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla*

(1956-1981) , ed. por Virginia R. Azcuy, Carlos M. Galli y Marcelo González, Buenos Aires, Ágape Libros-Facultad de Teología UCA, 2006, pp. 489-500, p. 497. En adelante, los textos del autor se citan según esta edición con la sigla ETP 1 o 2.

2 . Virginia R. Azcuy, «Lucio Gera, un teólogo de Medellín», *Teología* 126 (2018) pp. 103-131, p. 126ss.

3 . Cf. Nicholas M. Healy, *Church, World and Christian Life* . *Practical-prophetic Ecclesiology* , Cambridge, University Press, 2000; Virginia R. Azcuy, «La eclesiología práctica de Nicholas Healy. Reflexiones en torno al uso de la investigación cualitativa en eclesiología», *Cuestiones teológicas* 50, 114 (2023) pp. 1-19.

4 . Cf. Virginia R. Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina. Entrevista a Lucio Gera [1999]», *Teología* 116 (2015) pp. 157-187, p. 173, párrafo Nº 50.

5 . Daniel Graneros, «Biografía-Nueva Evangelización. Entrevista a Lucio Gera [1996]», en *Hacia la Nueva Evangelización en Lucio Gera. Estudio teológico-pastoral con especial atención al estilo y lenguaje del autor,* (Tesina de licenciatura, Facultad de Teología de la UCA, 2000), pp. 114-126, p. 121, párrafo Nº 38.

6 . Mons. Oscar V. Ojea, Mons. Marcelo D. Colombo, Mons. Carlos Azpiroz Costa OP, Mons. Alberto G. Bochatey OSA, «Prefacio», en: C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 21-23, p. 22. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

7 . Carlos M. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación»; «Historia y fe. La lectura teológica de la historia»; «Historia de la Iglesia en la Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 49-86, 87-139 y 140-190.

8 . Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada»; «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos»; «Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 466-515 y 516-570.

9 . Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 832-862.

10 . Healy, Church, World and Christian Life , pp. 7-12.

11 . *Ibid* ., pp. 25-51, p. 36. La noción *blueprint* , que significa plan, esquema o diseño, puede traducirse como anteproyecto o cianotipo, que es un plano cartográfico.

12 . *Ibid* ., p. 39.

13 . *Ibid* ., p. 46.

14 . *Ibid* ., pp. 52-76, 60.

15 . Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 4. La acción,* Madrid, Encuentro Ediciones, 1995, pp. 328ss; Rodrigo Polanco, *Hans Urs von Balthasar II. Aspectos centrales de su trilogía,* Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2021, pp. 12 y 521ss.

16 . Healy, Church, World and Christian Life , p. 65.

17 . *Ibid* ., p. 74.

18 . *Ibid* ., pp. 66-68; Polanco, *Hans Urs von Balthasar II* , pp. 364-374.

19 . *Ibid* ., p. 21.

20 . *Ibid* ., pp. 75-76. La teología de Balthasar pone las bases para desarrollar la acción del Espíritu en el mundo. Cf. Polanco, *Hans Urs von Balthasar II* , pp. 374-377.

21 . Michael Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 30; Mary McClintock Fulkerson, *Places of Redemption. Theology for a Worldly Church,* Oxford, Oxford University Press, 2007, p. XII.

22 . Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A new Agenda for Theology,* Minneapolis, Fortress Press, 1997, pp. 57-58.

23 . Cardenal Eduardo Pironio, «Semblanza sacerdotal», en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera* , editada por Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli, Buenos Aires, Paulinas, 1997, pp. 54-59, p. 56.

24 . Cf. Carlos M. Galli, «Aproximación al "pensar" teológico de Lucio Gera», en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera* , pp. 75-103, 98-99.

25 . Una evaluación de su tratado de eclesiología —consignado en apuntes— desde este ángulo excede las posibilidades de este estudio y queda pendiente para otra oportunidad.

26 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 159, párrafo Nº 1.

27 . Ibid., pp. 157-187, pp. 160 y 161, párrafos Nº 3 y 7.

28 . Cf. Lucio Gera, «[6] Comentarios parciales a *Ecclesiam suam* », en ETP 1, pp. 219-248, 219-231.

29 . Gerardo T. Farrell, «Lucio Gera y la recepción pastoral del Concilio en la Argentina», en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera,* pp. 107-120, p.107.

30 . Graneros, «Biografía-Nueva Evangelización», pp. 114-126, p. 121, párrafo Nº 40.

31 . Cf. Galli, «Historia de la Iglesia en la Argentina: historia y teología», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 140-190, p. 172; Silvia Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa dal Concilio a Medellín (1962-1968),* Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007, p. 400.

32 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Videla confiesa los "secretos

de Estado” sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el “Diálogo político”», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 452-482, p. 468ss. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2].

33 . Pablo VI, « *Ecclesiam suam* », en *Encíclicas* , edictadas por José A. Martínez Puche, OP. en colaboración con Pedro Ma. Grijalbo OP, Madrid, Edibesa, 2004, pp. 1-75, pp. 8-9, nº 11 y 12.

34 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 292-347, en especial pp. 292-321.

35 . Lucio Gera, «[7] El misterio de la Iglesia [1965]», en ETP 1, pp. 249-310.

36 . Lucio Gera, «[8] La Iglesia y el mundo [1966]», en ETP 1, pp. 311-318, 317.

37 . Lucio Gera, «[9] Misión de la Iglesia en la universidad [1967-1968]», en ETP 1, pp. 319-344, p. 324s.

38 . Lucio Gera, «[10] Reflexiones teológicas sobre la Iglesia [1968]», en ETP 1, pp. 345-399.

39 . Fr. Pablo Reartes, Fr. Salvador Vilar, Fr. Miguel Hilal, Fr. Oscar Blanco, «Padre Lucio Gera. Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio», *Nuevo Mundo* 55 (1998) pp. 37-63, 59.

40 . Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos», pp. 125-150; Carlos Schickendantz, «Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín», *Teología y Vida* 58,4 (2017) pp. 421-445.

41 . Schickendantz, «Un enfoque empírico-teológico», p. 422; Virginia R. Azcuy, «El significado teológico permanente de Medellín», *Stromata* LXXIV,2 (2018) pp. 35-51, p. 41ss.

42 . Cf. Azcuy, «Lucio Gera, un teólogo de Medellín», pp. 103-131, pp. 127-128.

43 . Cf Lucio Gera, «[64] Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas [2004-2005]», en *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* , ed. Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli, Buenos Aires, Ágape Libros-Facultad de Teología UCA, 2007, pp. 869-890.

44 . Cf. José C. Caamaño, «¿Qué impidió que los obispos alzaran la voz?», en este tomo, p. 312.

45 . Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 832-862.

46 . Cf. Mario de França Miranda, «A configuração eclesial latino-americana: iniciativa do Espírito para a Igreja Universal?», *Teología*

117 (2015) pp. 117-130.

47 . Cf. Azcuy, «Lucio Gera, un teólogo de Medellín», pp. 103-131.

48 . Lucio Gera, «[16] Reflexión [1970]», en ETP 1, pp. 579-603. El texto fue asumido y adaptado por el MSTM con el título «Nuestra Reflexión». Cf. Domingo Bresci, Rolando Concatti (eds.), *Nuestra Reflexión. Carta a los Obispos Argentinos,* Buenos Aires, Publicaciones del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1970.

49 . Cf. Jorge Scampini, «Elementos teológicos relativos a la recepción y su aplicación al Concilio Vaticano II», en Jorge Scampini y Carlos Schickendantz, *La recepción teológica del Concilio Vaticano II,* Buenos Aires, Ágape Libros-Guadalupe, 2015, pp. 11-63, 29 y 38ss; Walter Kasper, «El Vaticano II: intención, recepción, futuro», *Teología* 117 (2015) pp. 95-115, 104ss.

50 . Cf. Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, «La Iglesia en el período posconciliar», *Criterio* 1501 (1966): 417-421.

51 . Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, «La Iglesia en el período posconciliar», III.e.

52 . Lucio Gera, «[14] Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina [1970]», en ETP 1, pp. 501-565, p. 517. Cf. Carlos M. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres,* tomo 1,

pp. 87-139, p. 92.

53 . Lucio Gera, «Datos Biográficos» [Notas inéditas s/f].

54 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 173, párrafos Nº 50-51.

55 . Lucio Gera, «[31] San Miguel: una promesa escondida [1990]», en ETP 2, pp. 271-295, p. 291.

56 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 172, párrafo Nº 45.

57 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, 173, párrafo Nº 49.

58 . Cf. Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos para el futuro,* Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005, pp. 61-106. El autor describe tres aportes diferentes y complementarios en el equipo de peritos: el «polo» Justino O'Farrell, el «polo» Rafael Tello y el «polo» Gera, cf. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)* , 75ss, 83ss y 94ss; Fabricio Forcat, «En las nacientes de la Pastoral Popular. Rafael Tello entre los Peritos de la COEPAL», *Stromata* 71 (2015) pp. 145-159.

59 . «Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano» [en adelante DSM], Buenos Aires, Paulinas, 1969, VI. Pastoral Popular, pp. 37-41.

60 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, 184 y 185, párrafo Nº 95 y 98.

61 . José P. Martín, «Lucio Gera [1989]», en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992,* Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, pp. 116-136, 131 y 119.

62 . El texto fue firmado con Guillermo Rodríguez Melgarejo; Gera explica cómo fue: «yo dicto ideas y él las desarrolla, pero la responsabilidad es mía». Cf. Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, 120.

63 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, 119.

64 . Sobre las tres líneas principales en pugna, ver Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 442ss.

65 . Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 832-862, 832.

66 . Cf. *Ibid* ., pp. 832-862, 834-837, 843, 848.

67 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, 119-120. El texto no fue estudiado, a excepción del ámbito de la COEPAL y la Facultad de Sociología, pero sí fue uno de los textos más leídos del momento.

68 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, 172, párrafo Nº 47.

69 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, 119.

70 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, 172, párrafo Nº 47; Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, 131 y 133.

71 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, 119.

72 . Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 448 y 449.

73 . Cf. *Ibid* ., pp. 421-465, 424 y 445ss.

74 . Cf. Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 516-570, 521.

75 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 176, párrafo Nº 63.

76 . *Ibid.* , pp. 157-187, p. 176, párrafo Nº 64.

77 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, p. 117. El autor hace un eco a lo dicho por Gera: *la voz de un teólogo, contrapesando la voz de los pastores…*

78 . Para un análisis sobre la relación del MSTM con la guerrilla armada, ver Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 516-570, 545-550.

79 . Cf. Virginia R. Azcuy, «La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz», *Teología* 119 (2016) pp. 129-151.

80 . Virginia R. Azcuy, Jorge Bender, Marcelo González, «La teología y la Iglesia en la Argentina. Entrevista a Lucio Gera del 12 de marzo de 1999», texto original inédito, párrafo Nº 58b.

81 . Se hace cita del MSTM en su Declaración del III Encuentro Nacional, Santa Fe, 1º de mayo de 1970.

82 . Pablo VI, « *Populorum progressio* », nº 31.

83 . *Ibid* .

84 . Cf. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)* , pp. 61-106; Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136.

85 . Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies,* Maryknoll, Orbis Books, 1986, p. 127. Se retoman las categorías «interrupción» y «transformación» como parte de una teología política y su lectura de la historia desde el sufrimiento de las víctimas.

86 . Graneros, «Biografía-Nueva Evangelización», pp. 114-126, p. 118, párrafo 25.

87 . Cf. Lucio Gera, «[17] Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica [1974]», en ETP 1, pp. 605-659.

88 . Cf. Matías O. Ruz, Guillermo Rosolino, Carlos Schickendantz, «La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología política de Johann Baptist Metz», *Teología* 100 (2009): 397-420; Galli, «La Historia de la Iglesia: entre la historia y la teología», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 49-86, p. 62ss.

89 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136, pp. 132 y 134.

90 . *Ibid* ., p. 132.

91 . Graneros, «Biografía-Nueva Evangelización», pp. 114-126, p. 119, párrafo 31.

92 . *Ibid* ., p. 120, párrafo 33.

93 . Cf. Lucio Gera, «[70] Presentación [1992]», en ETP 2, pp. 929-932.

94 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 178, párrafo Nº 68.

95 . Martín, «Lucio Gera», pp. 116-136.

96 . Cf. Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 187, párrafo Nº 104.

97 . Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta, «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 699-786, 735.

98 . Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina», pp. 157-187, p. 181, párrafo Nº 84.

99 . Reartes, Vilar, Hilal, Blanco, «Padre Lucio Gera», p. 60.

100 . Cf. Reartes, Vilar, Hilal, Blanco, «Padre Lucio Gera», pp. 60-61.

101 . Cf. Carlos Schickendantz, «La praxis histórica como lugar teológico», en este tomo, p. 294

CAPÍTULO 15

De la nación católica al pueblo cristiano. Un diálogo entre Loris Zanatta y Rafael Tello

OMAR CÉSAR ALBADO

El presente artículo profundiza un aspecto de la problemática planteada en el capítulo 8 del tomo 1 de esta investigación. El capítulo se titula: «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos». (1) Sus autores, Fabricio Forcat y Hernán Giudice, señalan que «al abordar el fenómeno del militarismo católico, las investigaciones historiográficas dan cuenta de un doble modelo de pensamiento: el "mito de la nación católica" y el "integralismo", al que nosotros añadiremos un tercero esbozado en la reflexión conjunta de los peritos de la COEPAL». (2) Los tres modelos son, al mismo tiempo, tres interpretaciones del accionar de la Iglesia en la sociedad, de su incidencia en el ámbito de la política y de la relación que se establece entre la tríada religión-teología-historia.

El primer modelo (el mito de la nación católica) se articula en torno a la historiografía y tiene como autor referente al historiador italiano Loris Zanatta. El segundo modelo (integralismo) se articula en torno a la sociología y encuentra sus referentes en una generación de sociólogos encabezados por Fortunato Mallimaci. El tercer modelo (COEPAL) se organiza en torno a la teología y entre los referentes más destacados podemos nombrar a Lucio Gera, Rafael Tello y Justino O'Farrell.

Mi propósito es indagar en el paradigma hermenéutico que surge de dos de los modelos presentados: el histórico y el teológico. Para el histórico, me concentraré en las investigaciones de Loris Zanatta, autor obligado para ahondar en el sentido del concepto «mito de la nación católica» propuesto por él como categoría central y transversal para la comprensión de la historia argentina a lo largo del siglo XX. Para el modelo teológico, me centraré en la teología de Rafael Tello, uno de los peritos de la COEPAL. No tomo la reflexión conjunta de los peritos porque he optado por poner en diálogo a dos autores concretos y no a un autor confrontado con un pensamiento consensuado en una comunidad amplia y más institucionalizado. La riqueza del pensamiento de Tello permite trabajar en esta línea.

El capítulo 8 del tomo 1 concentra su atención en el análisis de las distintas reacciones del clero al proceso de militarización en la Argentina de los años setenta. El presente artículo se focaliza en la búsqueda por adentrarnos en una hermenéutica que permita

comprender un poco más no solo ese proceso de militarización, sino también el campo más amplio de la relación religión-sociedad. En realidad, no encontraremos una hermenéutica, sino dos, pues el análisis estará ubicado en Zanatta y Tello y en preguntarnos qué aportan sus miradas para la intelección de esta problemática.

Zanatta es un investigador que bucea en la historia para encontrar elementos que ayuden a entender qué fue lo que pasó y, tal como él mismo lo afirma, cómo pudo suceder semejante tragedia de violencia y muerte en Argentina. Es un testigo distante de los hechos en el tiempo y el espacio, pero comprometido seriamente con su objeto de estudio. Tello, en cambio, es un protagonista de los sucesos. Vive en carne propia los desajustes dramáticos del país y de la Iglesia. Interviene con su palabra y con su acción, genera iniciativas pastorales y piensa la coyuntura en tiempo real. Cabe la pregunta: ¿se puede establecer un diálogo entre ambos autores? La respuesta es afirmativa. El diálogo es posible porque ambos plasmaron sus claves interpretativas de la relación Iglesia-sociedad en textos escritos. Zanatta indagando en los archivos y en los testimonios orales; Tello ejerciendo su función de teólogo y reflexionando sobre la realidad en la que participa como un actor importante.

Es verdad que varios de los textos que utilizo de Tello no fueron escritos en la década de 1960-1970. Pertenecen a una etapa posterior, en la que Tello se dedicó con mayor intensidad a la escritura. En los años 60-70 escribió muy poco dado que su actividad estaba centrada de un modo especial en la oralidad. Sin embargo, si bien estos textos no tienen correlación cronológica, sí tienen un correlato temático. Tello es un hombre que vivió con intensidad las décadas estudiadas por este proyecto de investigación y fue un protagonista innegable. En las décadas posteriores, cuando finalmente escribe, sigue trabajando en los núcleos temáticos de los setenta, asumiendo las novedades que aparecían en los tiempos actuales.

1. Pensar y habitar la modernidad

¿Dónde ubicar el diálogo entre estos dos autores? Sin duda, en el ámbito específico en el que se inscribe la presente investigación: la espiral de violencia en la que se vio envuelta la Argentina entre 1966 y 1983. A esto se añade otro punto que me parece central: el debate por las opciones que se deben asumir para vivir dentro de los parámetros delineados por la modernidad. En las argumentaciones de Zanatta y Tello hay toma de posiciones respecto a cómo pensar y habitar la modernidad. No es un debate teórico, donde las ideas son abstracciones, sino una discusión sobre el proyecto histórico y cultural que es más conveniente para la Argentina y América Latina.

Por modernidad entiendo el proyecto histórico que en los últimos dos siglos ha puesto de manera definitiva al sujeto en el centro de la

historia. Es lo que explicitamos de un modo esquemático, pero ilustrativo, como el paso del teocentrismo al antropocentrismo. Como señala Lafont, la modernidad es un acontecimiento que puso de relieve el poder del hombre para crear su propio espacio autónomo.

Se puede decir que hay modernidad… cuando se descubre que existe una cierta gestión posible de uno mismo y de los demás sin referencia inmediata a la dramática de la salvación. Eso significa concretamente que la sexualidad, el dinero, el poder, la técnica conquistan un cierto derecho a la existencia autónoma, según leyes tomadas de la realidad misma de los hombres y de las cosas […] La razón humana, artífice del descubrimiento y del uso de esos valores, adquiere así una importancia desconocida. (3)

La modernidad, con su concepción cosmológica y antropológica, es un hecho insoslayable. Así lo ha reconocido también el Magisterio de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II en adelante. La autonomía a la que hice referencia fue un punto de debate en los setenta y lo es hoy. La cuestión que pulsa detrás de la implementación de un plan económico o de una política de Estado es siempre el debate por el paradigma cultural que se quiere asumir. Es decir, qué proyecto histórico se quiere impulsar, qué estilo de vida se intenta propiciar para una comunidad. Una problemática no está desligada de la otra. ¿Un país que asuma lo secular sin Dios? ¿Un país que determine su secularidad escrutando cuál es la voluntad de Dios para cada momento histórico? ¿Un país que pueda establecer un diálogo serio y crítico entre lo sobrenatural y lo temporal? ¿Qué antropología se privilegia? ¿Qué decimos cuando decimos Dios? Estas preguntas atraviesan, con sus incoherencias y contradicciones, la discusión sobre los temas concretos. No olvidemos, como lo ha mostrado la historia reciente, que en nombre de Dios (defender la fe católica) y en nombre de lo secular (defender un orden social, liberal o socialista) en la Argentina nos hemos matado entre hermanos.

Zanatta y Tello se inscriben en este debate de fondo. Ambos piensan la relación Dios-historia, Iglesia-sociedad desde distintas perspectivas. El punto de partida es diferente en los dos y eso es lo que vuelve interesante la comparación. Indagar en los fundamentos de sus argumentaciones puede ser un aporte que ayude a comprender los diversos proyectos de país que se encaramaron en la espiral de la violencia.

2. La interpretación de Zanatta: «El mito de la nación católica»

Loris Zanatta articula su interpretación de la historia argentina a partir del *mito de la nación católica* como categoría transversal. Para el autor, «en la construcción de la nación argentina se impuso sobre la Constitución y las instituciones un mito fundador de tipo religioso, el mito de la nación católica». (4) El sustantivo mito se utiliza aquí para

indicar el conjunto de creencias sociales, políticas y culturales que configuran y determinan la orientación que un país ha elegido para estructurar su convivencia social y su gobierno. Es un modo específico de entender la relación entre política y religión en la Argentina, cuyas consecuencias se ven en el desarrollo institucional y político del país. «Se trataba de un mito basado en la idea de que la nación argentina era una *entidad espiritual* antes que una *comunidad política* , y que su unidad e identidad estaban comprendidas en el catolicismo. Por lo tanto, esa entidad espiritual devino una premisa del orden político y social». (5) Por esta razón, narrar la historia de la Iglesia en la Argentina es narrar, al mismo tiempo, las vicisitudes políticas del país. Los actores principales de esta narración son la Iglesia y el Ejército. Zanatta describe en sus libros cómo se va tejiendo esta relación a lo largo del siglo XX. La consolidación del mito alcanza su punto culminante en la década de 1930, década que dejará una impronta que se extiende, con modificaciones y matices, hasta la actualidad.

En la década de 1930, luego del golpe militar contra el presidente Hipólito Yrigoyen, comienza a forjarse el vínculo estrecho entre Iglesia y Ejército convocados para combatir a un enemigo común: el liberalismo. La ideología liberal fomentaba el pluralismo político (a través de los partidos políticos) y la diversidad de confesiones religiosas. Para la Iglesia y el Ejército esto representaba un peligro que arrastraba al relativismo (ideológico y moral), al individualismo y a la desintegración de la sociedad entendida como organismo uniforme. Alineados con los criterios antiliberales de la Santa Sede, y en el contexto del nacimiento de los autoritarismos surgidos en Europa y América Latina durante el período de entreguerras, la Iglesia argentina propuso alcanzar la unidad nacional a través del *nacional catolicismo* , «el núcleo ideológico que funda este autoritarismo católico y cohesiona sus diferentes elementos en una doctrina orgánica». (6)

En este contexto, el debate por la identidad nacional coincide con el discurso sobre la identidad católica de los argentinos. Ciudadanía y catolicismo se identifican, al punto que criticar algunos de los conceptos implica una desvirtualización de la identidad nacional. Precisamente, el corpus ideológico del nacional catolicismo se construye sobre la superposición de categorías religiosas y seculares, tales como catolicidad/nacionalidad, confesión religiosa/ciudadanía. «Representa la prolongación de un factor confesional de unidad e identidad en una arena pública en la que se multiplican los actores y los intereses. Y a tal punto que la vida política queda imbuida de valores y comportamientos religiosos. Esto implica poner en marcha un proyecto a largo plazo que permita instaurar una nueva teocracia, acorde a los tiempos que corren, capaz de salvaguardar la identidad religiosa y cultural del país. Así lo interpreta Zanatta:

Durante la década del treinta el objetivo de la Iglesia fue instaurar en la Argentina un régimen de nueva cristiandad, o, como comenzó a decirse hacia fines del decenio, «un nuevo orden cristiano». Con ese objeto, esta no dejó de elaborar una estrategia articulada, orientada a penetrar y recristianizar los más variados ámbitos de la vida social, desde el mundo del trabajo hasta la universidad y la política. (7)

Este objetivo no se agotó en la década del treinta. Las pretensiones de la nación católica eran a largo plazo y se insertaron en el peronismo naciente de 1945. Para Zanatta, «no es casual que los elementos en que se sustenta la doctrina peronista, desde la tercera posición hasta la armonía entre capital y trabajo en un marco de justicia social y el apelarse al "pueblo" contra el "cosmopolitismo liberal", con su mezcla inextricable de modernidad y tradicionalismo, se inscribieran ya en buena medida en la ideología nacional católica de los años treinta». (8) Está garantizada la continuidad histórica del proyecto, más allá de los fuertes conflictos que tendrán lugar entre la Iglesia y el peronismo. Sin embargo, el anhelo por prolongar el proyecto va erosionando la convivencia social al no dar lugar al sano pluralismo que esa misma convivencia exige.

Ni siquiera se encuentra esta disposición pluralista en el crítico catolicismo social que surge en los años cincuenta y que alcanza su auge luego del Concilio Vaticano II. Aquí es donde madura lo que el autor llama el «populismo católico». Es un pensamiento crítico en cuestiones sociales, pero enmarcado dentro de los esquemas de nacional catolicismo que predominó en la década de 1930. «El populismo católico nació, entonces, bien adentro del catolicismo argentino y de su ideología. Aunque innovó sus contenidos sociales, adaptándolos a una sociedad que se había transformado rápidamente, conservó sus características doctrinarias genéticas». (9) Fue sensible a las necesidades de su tiempo, en particular, del mundo de los trabajadores, pero no modificó la estructura mental con la cual accedían a la problemática. Entendieron la cuestión obrera como parte de la cristianización de la clase obrera para extender la hegemonía católica y no para generar una representación política que permitiese el ascenso social de los trabajadores, evitando poner en discusión su ubicación en la sociedad. «En general, los "populistas" identificaron en la clase obrera a un sujeto titular de derechos sociales, pero sustancialmente carente de autonomía política; un sujeto en relación directa con el Estado por medio de las representaciones sindicales y nada más, sin ulteriores intermediaciones políticas e institucionales o directamente en contra de ellas». (10) La matriz sigue siendo la misma, sin modificaciones sustanciales de fondo, aunque incorporando las cuestiones contemporáneas que tenían que ver con una concepción moderna de la sociedad. «En el fondo, los populistas

desarrollaron en sentido socialmente progresista el organicismo y el corporativismo propios de la doctrina católica. Como dijera uno de los jóvenes dirigentes del populismo católico, en su horizonte existía la concepción jerárquico-orgánica de la sociedad». (11)

La dictadura militar que comenzó en 1976 no hizo más que profundizar el mito de la nación católica y llevarlo hasta el paroxismo con el terrorismo de Estado como violencia institucionalizada. La pregunta correcta que Zanatta considera necesaria formular para comprender este período histórico no es *de quién es la culpa* , sino *cómo ha podido suceder* . Su respuesta se dirige a lo que considera el meollo de la cuestión: el síndrome de la unanimidad, es decir, la idea de que el catolicismo garantizaba la unidad tan anhelada del país y que los mejores guardianes de este proyecto eran los militares. Con la dictadura, el plan explota en la cara de sus impulsores y la Argentina aún hoy está buscando el modo de recomponerse.

El mito de la nación católica triunfó; así la unanimidad desplazó al pluralismo, la comunidad al individuo, el paternalismo al capitalismo, el organicismo al liberalismo y la primacía del «ser nacional» a la del Estado de derecho. La nación y el catolicismo, el pueblo y la fe, la identidad y la religión siguieron siendo entidades coincidentes. La Iglesia argentina actuó como pilar y motor de esta sociedad orgánica impermeable a la democracia política, al pluralismo religioso, a la secularización de las costumbres, a la laicización de la vida pública y a la separación del ciudadano y fiel. Y lo hizo convocando a su defensa o imponiendo vetos a quienes la amenazaban. (12)

Sin embargo, si bien el mito de la nación católica entiende al país como una *entidad espiritual* antes que una *comunidad política* , tal como se indicó al comienzo del parágrafo, es importante señalar que su implementación tiene consecuencias políticas que influyen en la organización del país. Precisamente, la investigación de Zanatta describirá este derrotero por el siglo XX y lo insertará en la lógica amigo/enemigo que recorre los sistemas políticos de América Latina y de la Argentina. Sobre esta base trabaja la contraposición entre lo moderno y lo conservador, entre materialismo y espiritualismo, entre cristiandad y laicidad, entre élite y pueblo. Todas las contraposiciones confluyen en la última, donde encuentran su expresión política. Pero la tensión no es inocua y genera un quiebre en la convivencia social y política del país. Se trata de una fractura que atraviesa la cultura política, tanto en el ámbito continental como en el local. «Una fractura que divide la estructura social en un "pueblo", en gran parte vinculado a un imaginario político "tradicional", propio de una sociedad organizada en "estamentos", y una parte de las "élites" y de los nuevos sectores medios urbanos, subyugados por la idea de la política como ámbito en el que actúan los individuos racionales». (13)

La consecuencia trágica que el síndrome de la unanimidad y el mito de la nación católica acarrearon al país fue la asimilación constante de la política a la religión. Un hecho que, para Zanatta, va más allá de la alianza estratégica entre la Iglesia y el Ejército e impregna toda la acción política. «Si el catolicismo era Todo, todo era catolicismo. Esto puso en sus manos el enorme poder de hacer valer su vital legitimación del orden, pero también que todos aspiraran a tener su sostén y bendición». (14) La asimilación contribuyó a que la Iglesia asumiera un protagonismo tal que ningún rol social de relevancia le fue ajeno. «Fue víctima y verdugo, revolucionaria y reaccionaria, pacifista y violenta, militarista, peronista, marxista y tradicionalista». (15) Esto es posible porque el conjunto de la sociedad está imbuido del mito de la nación católica. Por derecha o por izquierda nadie hizo una crítica estructural a esa creencia y se mantuvieron en ese esquema como quien permanece en un círculo vicioso. «Todos combatieron en nombre de Dios y del Evangelio, erigiéndose en paladines del catolicismo de la nación y el pueblo, en una furiosa guerra de religión». (16)

Algunos comentarios luego de esta somera recorrida por la obra de Zanatta. Ante todo, pienso que es necesario rescatar el constructo del *mito de la nación católica* como una categoría importante que permite explicitar el vínculo entre política y religión en la Argentina del siglo XX. La novedad es que Zanatta extiende la presencia del constructo más allá de la alianza estratégica, acorde a los tiempos, entre Iglesia y Ejército, y la ubica como una matriz conceptual que sigue actuando en eclesiásticos, políticos y actores sociales varios una vez terminadas las dictaduras militares. Para Zanatta, las críticas al *mito de la nación católica* de los movimientos internos a la Iglesia no cuestionan los fundamentos del constructo. Estos movimientos siguen reforzando la idea de que todo debe reducirse a la unidad social en una nueva cristiandad. La mirada crítica no llega a cuestionar la lógica de fondo de la uniformidad para configurar un orden social. El historiador italiano sostiene que aun en los movimientos más revolucionarios al interior del universo eclesiástico se sigue pensando que la tarea pendiente es la de cristianizar la sociedad toda para que se vuelva más humana.

El mito de la nación católica es una categoría a la que siempre debemos volver para recordar la importancia y la especificidad del pluralismo democrático en una sociedad. Para aquellos que confesamos la fe cristiana y trabajamos habitualmente desde ella, pensar que la sociedad debe alcanzar su unidad solamente con los valores del cristianismo y de una institución religiosa es una tentación que está al alcance de la mano. La historia, tal como la presenta Zanatta, nos muestra que ese camino lleva a un callejón sin salida y a

la autodestrucción.

Al mismo tiempo, creo que es necesario advertir acerca de un uso exagerado del constructo. Puede llevarnos a pensar que todo vínculo entre Iglesia y Estado responde a esta categorización. Podría postularse que la Iglesia no puede realizar ninguna acción social de forma directa, sino solo a través de entidades seculares. Impulsando e inspirando una acción, pero dejando que otros ejecuten. La Iglesia está llamada a hacer lo uno y lo otro. Deberemos estar atentos para distinguir si la acción directa responde a un intento de reeditar el síndrome de la unanimidad o a ofrecer una ayuda humanitaria donde se necesite apoyado en sus convicciones religiosas. De no estar atento a este posible uso exagerado del constructo se puede volver a reclamar que la Iglesia y la teología se retraigan a la sacristía. Ni la imposición de un pensamiento único, ni privatizar la palabra y la acción hacia un *ad intra* que se dirija solo a los fieles. El ejercicio de un diálogo crítico, de ida y vuelta, entre la Iglesia y la sociedad puede ser un hecho beneficioso para ambos.

Una última observación. No encuentro en la obra de Zanatta una mirada crítica sobre el liberalismo y sus pretensiones hegemónicas en la configuración de políticas que no han significado un verdadero respeto a la libertad y la autodeterminación de los pueblos, en particular, en la Argentina. Concuerdo en que la alianza Iglesia-Ejército trajo consecuencias nefastas para el país. Pero ¿la ideología liberal, representada por Estados Unidos y algunos países europeos, fue un espectador neutro e impotente en este proceso? ¿Es ese liberalismo la única salida hacia un sano pluralismo, el garante de la libertad de expresión y del respeto por las libertades individuales? Pareciera que el proyecto liberal, en la visión del historiador italiano, sofocado constantemente por la nación católica, nunca tuvo actuación en la historia argentina ni se entremezcló en el constructo para perseguir sus intereses. (17) Replico una cita de Zanatta, mencionada tres párrafos atrás, en donde afirma que la Iglesia jugó todos los papeles sociales: «Fue revolucionaria y reaccionaria, pacifista y violenta, militarista, peronista, marxista y tradicionalista». ¿Nunca fue liberal e individualista? ¿Nunca se plegó al liberalismo económico? ¿No hubo acaso también liberales en las filas del Ejército? (18) En los «fue» de la Iglesia falta la nota de «liberal». Me dirán que nunca fue liberal en sentido estricto. Acuerdo. Fue liberal al *uso nostro* . Así como también fue militarista y marxista al *uso nostro* . Una matización del mito de la nación católica, que incluya al liberalismo dentro del constructo como un actor que define políticas, enriquecería la interpretación desde la complejidad propia de la historia. (19)

3. La interpretación de Tello: «La autonomía del pueblo temporal y cristiano»

Rafael Tello pertenece a una generación de teólogos argentinos que fue protagonista de las décadas de 1960 y 1970. Lo ubicamos formando parte del grupo de peritos de la COEPAL, pero también impulsando numerosas iniciativas pastorales que impactan en la vida de la Iglesia por su originalidad y que brotan de una reflexión teológica muy propia. «Estamos ante un pensador audazmente reformador de las figuras de la Iglesia, con propuestas de notable creatividad». (20) Baste señalar, en este sentido, la Peregrinación Juvenil a Luján inspirada y concretada bajo la guía de Tello en 1975. Es la misma peregrinación que en la actualidad sigue convocando multitudes.

Las categorías elegidas para presentar el pensamiento de Tello son cultura y pueblo. Las entiende insertas dentro de un proceso histórico, no como conceptos abstractos o esencialistas que se desarrollan al margen de los acontecimientos. Tello se aleja de esta consideración idealista o romántica en donde el pueblo «adquiere la entidad de un *espíritu* , que por sí mismo se desenvuelve y desarrolla (como de una semilla se desarrolla la planta) [...] En la concepción idealista o romántica algún individuo o persona puede ser considerada aun como una *encarnación* del pueblo». (21) Lo que predomina en este modo de ver las cosas es la *idea* de pueblo que va diluyendo la presencia y la participación de las personas reales que conforman el pueblo, las cuales no cuentan para nada. Tello establece una diferencia clara con estos posicionamientos al afirmar con contundencia que el pueblo solo existe y subsiste en las personas que lo conforman. No existe el pueblo como una idea, sino como una realidad personal, como una comunidad de personas.

Para Tello, «el pueblo es la realidad histórica de personas aunadas en la vivencia común de unos valores que conforman su cultura y su estilo de vida». (22) En primer lugar, señalo que la definición refuerza lo que marcábamos en el párrafo anterior. Lejos del idealismo filosófico-político, da primacía a las personas y a la historia. En segundo lugar, destaco el uso del verbo *aunar* , el cual es definido por la Real Academia Española en una de sus acepciones como «unir, confederar para algún fin». Tello piensa al pueblo como una unión de personas agrupadas para conseguir un fin. La cuestión de la finalidad es central para nuestro autor porque la convicción es que la cultura y el pueblo se constituyen como un acontecimiento comunitario fruto de la intención de las personas que conforman dicha comunidad. Es decir, no son obras del azar o de la casualidad, sino consecuencias del obrar humano. Finalmente, en tercer lugar, la definición cierra con la afirmación de que el pueblo responde a una vivencia común de valores. Los valores tampoco son abstracciones o entidades cristalizadas en la historia de una vez para siempre. Son históricos,

con una clara matriz cristiana y centrados en el anhelo de libertad, igualdad, de dignidad y fraternidad de todos. Sobre este punto volveremos más adelante.

En el pueblo, quienes viven con mayor intensidad y en profundidad los valores señalados son los pobres, al enfrentarse en su vida cotidiana con los límites de la vida y de la muerte de diferentes modos. «Los pobres, por estar diariamente enfrentados a las necesidades primarias y a las situaciones límite —la vida y la muerte, la opresión y la libertad— experimentan más vivamente los valores fundamentales de una cultura. En ellos, por ejemplo, la aspiración a vivir, a superar la opresión, a buscar la solidaridad, constituyen una necesidad ineludible». (23)

Tomando como punto de partida al pueblo en tanto realidad histórica, cultural y personal, Tello sostiene que en América Latina el conflicto de fondo es un conflicto de culturas. Es decir, una confrontación entre proyectos históricos que proponen estilos de vida diversos y contradictorios. La contraposición se da entre la cultura moderna y la cultura popular. Nuestro autor las descubre presentes a lo largo del proceso histórico de América Latina, desde la conquista-evangelización hasta la actualidad. Es una confrontación que no puede reducirse a un debate folclórico, sino que afecta la identidad del continente. Para Tello, está en juego el sentido último de la vida de las personas, donde se define desde qué teología y desde qué antropología se pretende comprender a esta sociedad. Es un conflicto que se va redefiniendo en cada época y donde la cultura moderna lleva la delantera por su enorme poderío económico que la hace prevalecer en la actualidad como la única opción posible y racional. Para Tello, esto es una ilusión que no debe engañarnos ni hacernos perder de vista el valor específico y original de la cultura popular.

El juicio de Tello sobre la cultura moderna es negativo. La razón es que el fin último que propone es exclusivamente secular, sin ningún tipo de vinculación con Dios y, en particular, con el Dios cristiano. La negación de Dios implica el rechazo a cualquier injerencia externa que pueda limitar la acción humana. La vida de las personas está orientada a acumular bienes y nada debe distraerlos de ese objetivo. Tello afirma sin dudar que la cultura moderna tiene un fin humanista que excluye a Dios y busca solo la perfección del hombre en esta tierra. Con la misma vehemencia sostiene que «más allá de ese fin —que le da unidad— tiene otro fin verdadero, *en razón del cual* se formula el anterior de cuño humanista: ese fin ultimísimo es la *adquisición de riquezas* ». (24) Tello cuestiona que la adquisición de riquezas, entendida como fin último y configuradora de un estilo de vida (cultura), pueda presentarse como un verdadero bien. Este estilo de vida podrá garantizar un progreso material y un alto confort en la

vida, pero es, al mismo tiempo, una peligrosa pendiente a la deshumanización de las personas y de las culturas. A esta conclusión llega por el estudio de la historia. En una clase de 1999 afirma: «Yo tengo una posición personal, mía, que se basa en el *estudio histórico* , en el *desenvolvimiento histórico* de la cultura moderna, que me lleva a pensar que la cultura moderna es sustancialmente mala porque para desarrollarse en lo que ella busca, que es la riqueza, usa elementos buenos». (25) Para Tello el problema de fondo es la instrumentalización que hace la cultura moderna de cosas buenas para las personas (los avances en la salud, los progresos tecnológicos, el nombre de Dios) en orden a alcanzar un fin únicamente temporal.

No es posible desarrollar aquí en extenso las múltiples implicancias que contiene la confrontación entre cultura moderna y cultura popular en la teología de Tello. De manera esquemática señalaremos las características que distinguen a cada una de ellas. La moderna es secularista (se preocupa primordialmente de las cosas de este mundo), elitista, individualista (al poner el acento en la razón instrumental científico-técnica) y real —da primacía a las cosas (*res*) por sobre las personas—. Por el contrario, la cultura popular es trascendente, no elitista, comunitaria y privilegia el orden personal (por sobre el orden de las cosas). El riesgo de esta esquematización es hacernos pensar que se trata de una lucha de buenos contra malos, recreando un maniqueísmo histórico. El juicio negativo de Tello sobre la cultura moderna no debe entenderse en este sentido, sino como la afirmación de que la cultura popular es la más conveniente para América Latina por tratarse de una síntesis gestada en estas tierras. Sin duda, en la cultura popular hay virtudes y defectos. Lejos de una mirada romántica sobre ella, lo que se destaca es el valor de un proyecto histórico que no siempre es tomado en cuenta y la mayoría de las veces despreciado.

Lo que interesa destacar ahora es el carácter central que ocupa la antropología en la concepción de la cultura popular según Tello. Es decir, en la cultura popular el puesto central lo ocupa el hombre y, en el hombre, Dios. El hombre de cultura popular no se eleva a Dios por el mundo y por un rechazo ascético del mundo, sino que en el mundo encuentra a Dios: «Tiende hacia Dios por el desarrollo de lo lícito de la vida en el mundo, de la vida secular, más que por la abnegación de esa vida». (26) Por esta razón, la persona humana ocupa un lugar central en la cultura popular. El pueblo «es una comunidad humana, donde debe ser respetada la dignidad y libertad de todos». (27) Lo que se pone de manifiesto «es el anhelo del respeto de la dignidad del hombre y de todos los hombres, lo que implica el reconocimiento y el respeto real y verdadero de la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos». (28) La centralidad antropológica hace surgir los valores

seculares ocupando el centro de la escena, sin que Dios sea negado y sin que el nombre de Dios sobrenaturalice una realidad temporal. Señalo dos aspectos vinculados con esta centralidad de la persona.

El primero es lo que Tello llama el *personalismo individualista* del hombre del pueblo. Con esta categoría explica la relación del individuo con la sociedad. Se distingue de la «individualista», donde la sociedad y el Estado se conciben como un mero instrumento a favor del individuo. En este sistema la sociedad se organiza para salvaguardar la privacidad del individuo. Se distingue también de la «socialista» o «colectivista», donde la sociedad se organiza para el bien de todos los que la componen. Es la sociedad en su conjunto y no el solo individuo lo que se busca beneficiar. La cultura popular genera una tercera forma de concebir la relación del individuo con la sociedad, que Tello describe del siguiente modo:

La tercera forma de concebir la relación entre el individuo y la sociedad es la común en nuestro pueblo. Es profundamente individualista, pero no al estilo inglés o yanqui porque aquí el individuo se reconoce *ser en una comunidad* , es consciente de su pertenencia a ella; si bien es celoso de su libertad individual y busca ejercerla plenamente, ello no le lleva a negar la comunidad; sabe que, al formar parte de ella, si ella no se realiza él se va a sentir mal. Aquí la sustancia es el amor, el que ama al otro es con el otro. (29)

Se reconoce la primacía de la individualidad sin desvincularla de la comunidad. Y el vínculo que subyace a ambos es el amor. Me parece sugerente esta perspectiva porque lo personal y lo comunitario no quedan subsumidos el uno en el otro, sino en una mutua complementación donde la individualidad (que tiene primacía no exclusiva ni determinante en la finalidad de los actos) adquiere un sentido nuevo solo porque se reconoce que alcanza su plenitud al *ser* en una comunidad. Esta concepción antropológica y social no solo no niega a Dios, sino que tampoco necesita utilizarlo como un salvavidas que libere al hombre de una situación secular que lo atrofia por individualista o por colectivista. (30)

Esto abre al segundo aspecto de la centralidad antropológica en Tello que es el *carácter temporal del pueblo* . La novedad es que la dimensión secular no conduce ni al ateísmo ni a la sobrenaturalización de la historia. Tello afirma que «la cultura popular subjetiva es una realidad natural orientada por una verdad sobrenatural y revelada que le da sentido». (31) Y de inmediato explica: «Esto no hace a la cultura un ser sobrenatural (y propio de la Iglesia), sino que la deja en su ser natural producido por un núcleo social histórico puramente temporal, pero le da a la realidad secular su sentido más profundo». (32) El pueblo existe innegablemente en su realidad temporal. No sería válido pretender obviarlo reconduciendo al pueblo a alguna forma de Pueblo

de Dios. Para Tello es fundamental distinguir entre *pueblo temporal* y *Pueblo de Dios* . No puede darse una reducción del uno al otro argumentando desde la pertenencia material a ambos, pues el mismo hombre que vive en la cultura popular es el que cree en lo que la Iglesia predica y se bautiza. Existe una distinción que no se da en el llamado a la santidad de las personas, pues este llamado es universal y se puede dar en cualquier lugar o religión. Tampoco difieren por los miembros o sujetos de cada sociedad, pues ellos pueden ser los mismos, comunes a ambas instituciones. La diferenciación se da «*primeramente* por la *estructura social* , que es una en el pueblo y otra en la Iglesia visible». (33) Es decir, que el pueblo temporal tiene la capacidad de generar sus propias instituciones, que no dependen totalmente de la Iglesia, para procurar la realización humana de sus miembros. De este modo:

El pueblo debe sostener y procurar el crecimiento de todo el hombre y de todos los hombres, de todos y de cada uno. En ella se implica primero y principalmente la dignidad humana de cada persona; consecuentemente también la libertad, la interioridad, la sabiduría y en el orden comunitario (pues la vocación humana es de índole comunitaria) el amor, la solidaridad, la paz, así como también la igualdad y el reconocimiento de los derechos. *Todo ello mira a la persona y cae dentro de los fines temporales propios del pueblo* . (34)

La diferenciación por la estructura social permite entender que el pueblo y la Iglesia buscan lo mismo, aunque lo hacen por caminos institucionales diversos. No contrapuestos el uno al otro, sino distintos por el valor que el teólogo argentino le otorga a la autonomía del pueblo. En la categoría de *autonomía* pienso que Tello expresa lo más específico de la antropología del hombre de cultura popular. Una autonomía en donde la temporalidad vale por sí misma (no como un trampolín para elevarse espiritualmente a Dios), con un ida y vuelta original en la relación individuo-comunidad, en donde la fe en Dios no tiene que negarse ni la historia sobrenaturalizarse para que tenga un lugar.

Sin duda, sería necesario desarrollar los conceptos de temporalidad y autonomía en Tello con mayor detalle. Soy consciente de este límite. Sin embargo, lo presentado es de utilidad para comprender la propuesta de una teología que piensa al pueblo no como un apéndice de la Iglesia o como el brazo secular de la misma, sino como una realidad temporal capaz de autodeterminación que toma del cristianismo los elementos que considera esenciales para darle un sentido sobrenatural a su historia. No lo hace en contraposición a la Iglesia, sino dialogando con ella. Y en ese diálogo encuentra puntos en común y puntos en los cuales discierne que es mejor diferenciarse. Todo apoyado en la experiencia histórica y cultural del pueblo y en su sabiduría de vida.

Falta en Tello establecer puentes entre la cultura popular y la cultura moderna. No para forzar coincidencias, sino para hallar caminos que permitan realizar una síntesis de lo moderno desde lo popular. El juicio negativo y tajante de Tello sobre la cultura moderna parece impedir que se vislumbre esa posibilidad. Pero sin la búsqueda de esos caminos el proyecto teológico de Tello quedaría trunco: o porque se resuelve por la burda imposición de una cultura sobre otra generando insatisfacción (tal como ocurre hoy con la cultura moderna) o porque se agranda la grieta entre ambas culturas poniéndolas en compartimentos estancos e imposibilitando cualquier tipo de diálogo. Pienso que esta posibilidad de síntesis está presente de modo germinal en el pensamiento de Rafael Tello.

4. Entre el mito de la nación católica y el pueblo autónomo: el debate sobre cómo habitar la modernidad

Los análisis y las interpretaciones histórico-teológicas de Zanatta y Tello nos muestran que el debate central se encuentra en la búsqueda de caminos que den cuenta de un diálogo con el cristianismo y la modernidad. Un diálogo complejo, pero inevitable. El puesto central que la persona ocupa en la historia responde a un estilo de vida que llegó para quedarse. Ya no es solo un debate sobre ideas filosóficas, como pudo serlo en otro tiempo, sino una experiencia histórica cotidiana en la que todos estamos insertos. Parte fundamental de esa experiencia histórica es la fe en Dios y los modos de vivir la religión. No se puede prescindir de este elemento que vincula a la persona con el anhelo de salvación sobrenatural. Aunque sea para criticarlo, aunque sea para negarlo, aunque sea para tratarlo de irracional, la historia debe ocuparse de analizar la relación entre religión y sociedad, entre cristianismo y modernidad. Zanatta y Tello trabajan sobre esta relación buscando respuestas en la historia y en la teología.

Un punto en el que ambos autores concuerdan es en la imposibilidad de reducir la diversidad a la uniformidad. Para Zanatta ese propósito se construyó a partir del síndrome de la unanimidad,

matriz del mito de la nación católica, que pretendió recrear la cristiandad en la Argentina con una alianza estratégica entre la Iglesia y el Ejército. Una alianza que fue más allá de la coyuntura política y que se instaló en el país como una práctica internalizada en la mayoría de las instituciones, eclesiales y civiles. Una trampa de la que no se pudo, o no se supo, o no se quiso escapar. La respuesta a esta encrucijada saldrá de la cultura liberal, garantía de pluralismo y de libertad de pensamiento. Para Tello, en cambio, la uniformidad proviene de la ambición de la cultura moderna por querer erigirse como el único estilo de vida válido para vivir, que tiene como finalidad principal la adquisición de riquezas por el individualismo y el elitismo. La contrapartida en América Latina y la Argentina está en la cultura popular, un humanismo distinto en el que las personas tienen primacía por sobre el orden de las «cosas». Ambos autores rechazan las propuestas de uniformidad que anidan en los distintos proyectos históricos.

Las diferencias más notables se encuentran en el modo en que Zanatta y Tello entienden cómo sería una diversidad adecuada y cuál el proyecto histórico más conveniente para llevarla adelante. El historiador italiano insiste en la asunción del paradigma liberal, el cual tiene una impronta universal (se aplica en muchas naciones modernas) y un origen histórico en los países centrales (Europa y Estados Unidos). El teólogo argentino reclama que América Latina sea fiel a su propia historia y asuma el paradigma popular, con una matriz propia, regional, gestada desde los intereses de los hombres que habitan estas tierras.

La espiral de violencia que agitó a la Argentina en las décadas de 1960 y 1970 se nutrió del paradigma de la uniformidad en el que algunos de entre la sociedad se consideraron poseedores de la verdad y decidieron imponerla, eliminando (desapareciendo) a los que no pensaban como ellos. Zanatta describe con minuciosidad cómo ese flagelo se fue gestando y cobrando nefasta vida en el país. Tello nos muestra que ese peligro no ha sido desterrado. Que la cultura moderna, con su instrumental teórico, tecnológico y mediático, puede recrear el paradigma de la uniformidad de modos más sutiles y aparentemente democráticos, pero no menos dramáticos y mortales. Dios quiera que de estas lecturas salgamos advertidos para recuperar lo humano de la humanidad.

1 . Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 466-515, 466. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

2 . *Ibid* ., p. 467.

3 . Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église catholique,* Paris, Cerf, 2000, pp. 31-32.

4 . Loris Zanatta, La larga agonía de la Nación católica. Iglesia y dictadura en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2015, p. 13.

5 . *Ibid* .

6 . Loris Zanatta, Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo: 1930-1945, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 11.

7 . *Ibid* ., 380.

8 . *Ibid* ., p. 12.

9 . *Ibid* ., p. 331.

10 . *Ibid* ., p. 334.

11 . *Ibid* .

12 . Zanatta, *La larga agonía…* , p. 305.

13 . Zanatta, *Del Estado liberal…* , p. 13.

14 . Zanatta, *La larga agonía…* , p. 306.

15 . *Ibid* .

16 . *Ibid* .

17 . En el tomo 1 de esta obra se funda abundantemente la proyección de las ideas liberales en la antesala del golpe militar. Ya desde 1974, inmediatamente después de que Cámpora asumiera el gobierno, Jaime Perriaux y su grupo comenzaron una lenta tarea de aunar voluntades y apoyos para un gobierno militar que veían como única salida posible al desgobierno peronista. Por las oficinas y por la casa de Jaime Perriaux comienzan a desfilar militares, banqueros, empresarios industriales y agropecuarios, intelectuales y profesionales del derecho y la economía, entre los que se destaca José Alfredo Martínez de Hoz y Juan José Catalán. El primero, futuro ministro de economía de Videla, tomará del liberal Perriaux no solo ideas y contactos, sino también la famosa muletilla «hay que achicar el Estado para agrandar la Nación». El segundo, secretario de Cultura y Ministro de Educación de la dictadura, autor de documentos sobre la forma de detectar las ideas subversivas en los ámbitos escolares de nivel inicial. Cf. Sergio D. Morresi, «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», *Sociohistórica* 27 (2010) pp. 103-135. Cf. también Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 487.

18 . Bajo el rótulo de «mito de la nación católica», Zanatta encierra dentro de las Fuerzas Armadas posiciones muy disímiles en lo político, a menudo fuente de graves conflictos. En el tomo 1 de esta investigación se señalan las claras divergencias entre lo que ha dado en llamarse el sector de los *duros* —en el lenguaje de la época

llamados «halcones» o «pinochetistas»— conformado por oficiales al mando de tropas, en general cercanos al nacionalismo; y otro sector denominado *blando* —«palomas» o «politicistas»—, fuerte en los rangos más encumbrados y más cercanos a las posiciones liberales. A pesar de que ambos apoyaban la lucha antisubversiva, el conflicto fue recurrente en las Fuerzas Armadas al comienzo de la dictadura. «El sector que logra imponerse, surgido de la amalgama de nacionalistas y liberales, reivindica tradiciones morales y culturales, pero políticamente se expresa en ambiciones modernizantes e institucionalizantes, proclive a un ordenamiento jerárquico de individuos-ciudadanos». Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 488.

19 . Investigaciones históricas recientes ofrecen líneas que señalan la presencia de corrientes liberales en el siglo XX, específicamente en el Proceso de Reorganización Nacional. Sergio Morresi afirma en relación con la última dictadura militar que «el Proceso de Reorganización Nacional no fue tanto el terreno de las luchas ideológicas de las derechas "tradicionales" (nacionalistas y liberales), sino el espacio que posibilitó el surgimiento de la nueva derecha local; y la ideología liberal-conservadora era la que moldeaba sus contornos. Más allá del acuerdo básico acerca de la lucha antisubversiva, fue dicha matriz la que constituyó el sustrato común que posibilitó compatibilizar las políticas estatales». Sergio D. Morresi, «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», p. 125. Cf. también Facundo Cersósimo, *El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)* , Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 389.

20 . Marcelo González, «Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico», *Stromata* 58 (2002) p. 106.

21 . Rafael Tello, «Algo más acerca del pueblo», en Rafel Tello, *Pueblo y cultura I,* Buenos Aires, Patria Grande, 2011, p. 15. Cursiva en el original.

22 . *Ibid* .

23 . *Ibid* .

24 . Rafael Tello, «La obra de la salvación ¿Qué pastoral hoy?», en Rafael Tello, *Pueblo y cultura popular,* Buenos Aires, Patria Grande, 2014, p. 26. Cursiva en el original.

25 . Rafael Tello, *Desgrabación clase 11 de febrero de 1999* , inédito. Cursiva nuestra.

26 . Rafael Tello, «Evangelización y cultura», en Tello *Pueblo y cultura popular,* p. 245.

27 . Rafael Tello, «Cuestiones de cambio social», en Tello *Pueblo y cultura popular,* p. 190.

28 . *Ibid* ., p. 193.

29 . Tello, «Algo más acerca del pueblo», p. 19. Cursiva en el original.

30 . Por supuesto, no se trata de una acción con consecuencias solo en lo individual, sino también en los procesos sociales y comunitarios. Tello insiste en la importancia de mantener la relación entre la persona individual y la comunidad para comprender los procesos históricos. Es imposible reducir un aspecto al otro porque estaríamos truncando lo específico de la persona. Es necesario reconocer la mutua incidencia. «La comunidad influye sobre el individuo y a su vez el individuo sobre la comunidad. En un aspecto el individuo es primero que la comunidad, en otro la comunidad primero que el individuo, y es un error considerarlo siempre primero y absolutamente al individuo», Rafael Tello, «Nota (e). Cultura y pueblo», en Tello, *Pueblo y cultura I* , p. 179.

31 . Rafael Tello, «Anexo XI. Cultura», en Tello, *Pueblo y cultura I* , p. 131.

32 . *Ibid* .

33 . Rafael Tello, *Pastoral Popular. (Nota d)* , inédito.

34 . *Ibid* . Cursiva nuestra.

CAPÍTULO 16

La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un «error de discernimiento»

CARLOS SCHICKENDANTZ

El siglo XX ha sido testigo de grandes renovaciones en el campo de la teología católica. Una de ellas, interpretada con variadas conceptualizaciones y terminologías, ha sido comprendida como la irrupción de una nueva relevancia y autoridad teológica reconocida a la praxis histórica. El presente capítulo, dividido en tres partes, llama la atención sobre el complejo y prometedor proceso de transformación metodológica actualmente en desarrollo en la experiencia y en la reflexión de la fe y la teología. En un segundo momento, refiere al asunto clave de las condiciones y los criterios para el discernimiento de ese lugar teológico en el cual se transmite la Palabra divina en las palabras humanas, en el caso de este *locus theologicus preciso* , y en un sentido a delimitar, mediante «las múltiples voces de nuestro tiempo» (GS 44). Estos presupuestos permiten, en una tercera parte, esbozar reflexiones sobre lo que ha sido calificado por varios testimonios de obispos incluidos en estos volúmenes como un «error de discernimiento» (1) en la «estrategia episcopal» en los sucesos históricos que se consideran. Hacer más comprensible ese «error» es un objetivo de esta contribución.

Se trata de una reflexión complementaria a los tres primeros capítulos del volumen primero que, en este caso, por una parte, destaca más focalizadamente algunas perspectivas y, por otra, deja a la luz la importancia del ejercicio histórico-teológico realizado en esta obra muy extensa. Mi contribución realza aún más el mérito de este enorme trabajo editorial.

1. Un desplazamiento en los lugares teológicos

1.1. «Lo que importa es que inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica» (M.-D. Chenu)

En 1981 Marie-Dominique Chenu advirtió del hecho de que en la reflexión de la fe se había producido «un desplazamiento de los lugares teológicos». La teología ha de elaborarse, escribía, «no primariamente a partir de los textos, por muy normativos que estos sean desde el punto de vista jurídico… sino *a partir de la fe actualmente vivida en la comunidad cristiana* y de los interrogantes que plantean hoy esos textos». Se trata, argumentaba el autor, de «superar un positivismo exegético e histórico para entrar en una integración viva condicionada por la situación presente: hacer que hable hoy la palabra de Dios». En este sentido refiere a la «praxis como lugar teológico». (2) Es claro que esta perspectiva supone una determinada concepción de la historia. «El misterio está en la historia», escribía el dominico francés.

Si el misterio está en la historia, la historia es «sagrada», pero no en virtud de una sacralización cualquiera, pues no deja de ser profana, ni a causa de una extrapolación mística, que la vaciaría de sí misma, ni por una superestructura heterogénea, sino conforme a su densidad terrena y en la autonomía de sus causas en la total asunción cristiana. (3)

«Los acontecimientos que son la materia de la historia —argumentaba allí Chenu—, entran en la economía de la salvación: hay una dimensión histórica de la fe, hay una significación teológica de los acontecimientos, es decir, unos hechos que, desbordando la recurrencia de los fenómenos de la naturaleza y la rutina hueca de la institución, introducen una novedad para el presente y más aún para la perspectiva de futuro». (4) En los llamados signos de los tiempos «se revela la presencia interpelante del Señor». Con el apoyo de una cita de Claude Geffré, Chenu recordaba que la «revelación no es la comunicación desde arriba de un saber fijado de una vez por siempre», sino que «designa a la vez la acción de Dios en la historia y la experiencia creyente del pueblo de Dios, que se traduce en una expresión interpretativa de esa misma acción». (5) Se desarrolla así una «Teología, a partir de la práctica», que no debe entenderse de un modo superficial, haciendo referencia a situaciones con vistas a detectar cuestiones inéditas; eso «significaría detenerse en una cierta

exterioridad». Hay que ir más profundo. «La praxis, cuando es de verdad práctica eclesial de la fe, entra en el tejido teológico, *hasta el punto de ejercer en él cierta normatividad* » ; «entra entonces en juego una ortopraxis», «sin detrimento de la ortodoxia». Con otra conceptualización, se formulaba paralelamente la misma novedad: «Teología inductiva en lugar de teología deductiva, se ha dicho con una fórmula muy sugestiva». En el artículo citado, Chenu acuerda con esa formulación a condición de que no se considere la praxis «como la única base capaz de servir de apoyo a un discurso de fe y con tal de que no se rechace la teología deductiva», «la capacidad de conceptualización, como operación eminente de la razón, de la razón teológica». De allí su formulación equilibrada: «Lo que importa es que *inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica* …». (6) Era claro para Chenu, entonces, y lo es para nosotros hoy, que cada frase apuntada exigía precisiones y explicaciones para su adecuada inteligencia. (7)

Con esta reflexión se vislumbra el cambio paradigmático al que se alude: se produce «un desplazamiento de los lugares teológicos, es decir, de las fuentes vivas y de los criterios, de modo que la práctica social —la praxis— se convierte en *un elemento constitutivo de la producción teológica* ». (8) Los enunciados textuales y los discursos que provocan adquieren su plena significación «en la actualidad de la fe vivida por la comunidad». La puesta en valor de la dimensión histórica de la fe «recusa la especulación abstracta y se pone en primer plano la situación concreta del creyente, en el tiempo y en el espacio», representa una reformulación de «la relación entre el *saber* y el *hacer* …». (9) Chenu vincula este razonamiento con la pastoralidad como característica de la obra conciliar deseada por Juan XXIII y con la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS), refiriendo en este contexto explícitamente al parágrafo GS 44.

Un texto anterior de Chenu referido al acontecimiento conciliar, publicado en 1963, resulta muy ilustrativo de esta perspectiva y de lo que está en juego en ella. El «*carácter* pastoral se convirtió en el primer criterio de la verdad que había que formular y promulgar, y no solamente en el motivo de las decisiones prácticas que había que tomar. En una palabra, *pastoral* califica a una teología, a una manera de pensar la teología y de enseñar la fe. Mejor dicho: a una determinada visión de la economía de la salvación». (10) De allí que «la *praxis* apostólica sea un lugar propio de la teología; la *pastoral* forma parte del saber teológico, no como una zona inferior de aplicación, sino a título de *principio de inteligencia de la fe* . Es teologal [...]. La praxis está aquí, más que en las disciplinas profanas, llena de inteligencia…». (11)

Es esta perspectiva la que le permitió a Chenu, quizá de manera

más profunda que cualquier otro autor de la época conciliar, percibir la significación del estatuto «constitucional» de *Gaudium et spes.* (12) Con ella la «historicidad entra en la constitución misma de la Iglesia». La «referencia explícita al mundo contemporáneo confiere un carácter concreto e histórico a la *definición* de la Iglesia». De allí que afirme en una importante conferencia de setiembre de 1965 que, junto con *Lumen gentium* , representan una «única constitución en dos piezas»; «"existir" hoy (Dasein) es la esencia misma de la Iglesia». De este modo, La Iglesia en acto es «el lugar teológico de la Palabra de Dios». Con ello se desmorona el dualismo entre doctrina —como principios o serie de enunciados abstractos— y pastoral —como puesta en práctica o aplicación del aparato conceptual enunciado en situaciones concretas—, que, a decir verdad, representó hasta el final del Concilio II la simple comprensión de la mayoría de los participantes que, incluso, celebraron con júbilo este documento «pastoral». De allí que, si al principio pudo parecer que el documento conciliar sería el «complemento práctico de una doctrina preestablecida», poco a poco se esbozó una toma de conciencia que Chenu formula de este modo: «la Iglesia, buscándose a sí misma, busca el mundo *para ser ella misma* ». Sin desconocer las insuficiencias, advierte que «este documento determina por primera vez en la historia los principios, las leyes de una Iglesia cuyo ser mismo, engendrado por Cristo hecho hombre, está metido en el mundo y la historia». (13) De allí su insistencia en que, para comprender el sentido de la «afirmación constitucional», se profundice en todo el complejo proceso de su redacción.

1.2. Un cambio paradigmático de difícil conceptualización

Durante el proceso del Concilio Vaticano II y, después, en el tiempo del posconcilio, los autores/as enraizados en sus regiones geográficas y en sus tradiciones teológicas han recorrido caminos diversos que revelan, en algunos, incomprensión o perplejidades, en otros, falta de conciencia de algo metodológicamente relevante, también intentos de formular explicaciones satisfactorias. Un breve recorrido puede ser muy ilustrativo de la complejidad del asunto, de la profundidad de la transformación y de lo espinoso de su conceptualización. No hay que pasar de largo, sino, por el contrario, detenerse a considerar la piedra con la que tropezaban las que podrían calificarse como algunas de las mentes más preparadas del tiempo conciliar.

En la bibliografía de Yves Congar, por ejemplo, es posible encontrar afirmaciones en distintas direcciones. Por una parte, expresiones que revelan perplejidad o, incluso, que cuestionan el camino elegido en el proceso de redacción de *Gaudium et spes* . El 11 de octubre de 1965, observando el orden de la constitución, escribió el dominico francés: «De hecho, las críticas que se podrían hacer muy

legítimamente sobre la base de un orden lógico y TEOLÓGICO chocan con la intención de los redactores de seguir un orden fenomenológico». (14) Indica claramente que, a su juicio, hay una «crítica legítima» al documento desde un punto de vista que da por supuesto: «un orden lógico y teológico», que escribe con mayúscula, rivaliza con «seguir un orden fenomenológico».

Otro texto en una línea semejante tiene fecha del 3 de octubre de 1965. Congar refiere al problema del método de exposición elegido teniendo en cuenta el fin y los destinatarios y, en ese contexto, afirma: «Es un *método inductivo* , que va de lo más próximo o lo más comúnmente conocido (los hechos, las preguntas de las personas), a lo más profundo (el misterio revelado). Así, pues, se habla de Cristo al final de un capítulo que empieza hablando del ser humano. *No es el método dogmático* ; es, sin duda, el de una exposición pastoral». (15) Como se advierte con claridad, Congar mide el emprendimiento con la forma de proceder normal en teología en ese momento; no percibe allí una posible e inicial *transformación* de lo «dogmático», (16) una renovada y diferente relación entre dogma e historia, entre fe y tiempo, entre doctrina y pastoral que no deja intactos a ninguno de los dos polos.

Karl Rahner con sus textos de 1965 y 1967 también podría ser presentado como navegando entre la conciencia de la novedad, la advertencia sobre las preguntas que planteaba esta nueva forma de conocimiento —acusaba la «gnoseología teológica insuficiente» del documento— y la búsqueda de una explicación satisfactoria. (17)

Más próximo a Chenu, pero sin poder argumentar de una manera teológicamente tan fundada, es relevante el testimonio latinoamericano de Marcos McGrath, probablemente, el más importante en aquel momento, tanto en los debates conciliares como en los años inmediatamente siguientes. (18) Su perspectiva en cierto sentido anticipa el camino que América Latina iniciará oficialmente con Medellín al asumir en esa alta instancia el método ver, juzgar y actuar que, hasta el día de hoy, con todas sus limitaciones, estructura los más importantes textos episcopales continentales e, incluso, configura muchas de las experiencias eclesiales clave del posconcilio, sea en el campo de la teología, sea en la planificación así como en la vida cotidiana de las iglesias. El éxito de la categoría de signos de los tiempos en nuestra región (19) y el uso muy repetido de la frase «la historia como lugar teológico» pertenecen a esta tradición continental posconciliar; tradición que, con algunas particularidades, es posible verificar también en la teología latina en el hemisferio norte: «Lo cotidiano como *locus theologicus* », según la expresión de la teóloga Carmen Nanko-Fernández. (20)

No es posible continuar este desarrollo histórico del asunto que,

debido a sus características metodológicas, debería incluir varias de las teologías latinoamericanas, comenzando por la misma teología de la liberación en sus varias vertientes. Pero este breve panorama deja a la luz algunas conclusiones fundadas: ante todo, la conciencia de un cambio relevante, paradigmático según algunas formulaciones, que transforma de manera significativa la forma de proceder en teología. Sin duda, cada autor/a, perteneciente a corrientes teológicas o regiones diversas, aprovecha los recursos conceptuales que le ofrece la tradición que posee o los instrumentos hermenéuticos que le parecen más adecuados para dar cuenta del fenómeno. Un asunto es el cambio de paradigma, su naturaleza, y otro diverso la comprensión o explicación que se ofrece de él.

El ejemplo del itinerario de Rahner puede ilustrar lo que argumento. Para encaminar el asunto él no acude en sus reflexiones a la categoría de lugar teológico como M.-D. Chenu y otros protagonistas en aquel momento. La noción de signos de los tiempos no posee ninguna consideración en sus análisis, aunque ella había sido ya muy discutida en los debates en el aula conciliar en octubre y noviembre de 1964 y, por tanto, era una noción bien conocida por el jesuita alemán. La introducción del esquema ver-juzgar-actuar —que estructura la versión final del documento de 1965— no encuentra ninguna referencia explícita, como sí se verifica ampliamente en la vida de la Iglesia y en las teologías de nuestra región. Las expresiones acerca de una teología inductiva y deductiva —utilizadas entonces por Congar, Chenu y otros— no aparecen en su vocabulario. Por el contrario, la influencia ignaciana en sus consideraciones, particularmente en el texto de 1967, es evidente. Es claro, por tanto, que la manera de conceptualizar el asunto en cuestión permitía diversas posibilidades según las tradiciones teológicas de cada protagonista. Decisivo es advertir el cambio de paradigma que abrirá el espacio en el posconcilio para las llamadas teologías contextuales, para el empleo de múltiples mediaciones científicas y métodos empíricos, y la promesa del reconocimiento y el desarrollo de experiencias de la fe mejor situadas, con particular atención a variantes de género y etnicidad, en dinámicas crecientes de catolicidad, inculturación, interculturalidad y decolonialidad.

1.3. «Diferencia de estatuto entre la Palabra de Dios consignada en las Escrituras y la Palabra de Dios en y por la historia» (Claude Geffré)

La bibliografía de estas décadas desarrolla varios debates y manifiesta múltiples perplejidades que ilustran la novedad del cambio y la profundidad de la transformación. Gracias al debate conciliar la categoría de signos de los tiempos quedó intrínsecamente vinculada a la mutación apuntada. Si dicha noción tuvo una historia difícil durante el proceso de redacción de la constitución pastoral, debates

que incluso pusieron en peligro su inclusión en el texto final, en el posconcilio se multiplicaron los testimonios que demandaron una mayor precisión conceptual. La abundante bibliografía teológica de estas décadas, en diversas lenguas, muestra esta incesante búsqueda y sus múltiples ensayos. En cualquier caso, la advertencia formulada antes, encuentra aquí también su aplicación: una cosa es la transformación paradigmática de fondo y otra la conceptualización y terminología que se utiliza, incluida esta categoría bíblica y simbólica que la expresa y que, en parte, da cuenta de ella.

Más relevantes que las discusiones sobre el sentido de la expresión signos de los tiempos son otras cuestiones abiertas: ante todo, el debate acerca de la naturaleza de esta «nueva» autoridad y su inserción en el conjunto de los testimonios de la fe —los llamados lugares teológicos— y, segundo, no menos importante, acerca de los criterios de su discernimiento. Es la pregunta acerca de la manera precisa en cómo se incorporan los acontecimientos históricos y las experiencias humanas en el proceso eclesial y teológico de creer, entender, narrar y argumentar.

El «desplazamiento» del que habla Chenu encontró una formulación peculiar especialmente en protagonistas de nuestra región. La utilización de la categoría de «revelación» para caracterizar este lugar teológico es una tentativa que no ha alcanzado una aceptación semejante en otros lugares geográficos. Por ejemplo, es posible verificar el uso de dicha noción incluso en el documento preparatorio para el Sínodo de la región amazónica (2019): «la Amazonía —u otro espacio territorial indígena o comunitario— no es solo un *ubi* (un espacio geográfico), sino que también es un *quid* , es decir, un lugar de sentido para la fe o la experiencia de Dios en la historia. El territorio es un lugar teológico desde donde se vive la fe, y es también una fuente peculiar de revelación de Dios». (21) Como podía preverse, esa categoría —revelación— ya no apareció con ese significado en ninguno de los textos oficiales del Sínodo, tampoco en la posterior exhortación papal *Querida Amazonia* .

Esta temática —el desplazamiento de los lugares teológicos y, en particular, la emergencia de uno de ellos: la praxis contemporánea como lugar teológico— está necesitada de una explicación convincente y consensuada en la comunidad teológica. Claude Geffré advirtió que, incluso Chenu, habla «explícitamente de revelación continuada», los «acontecimientos ligados al movimiento de la historia son a su manera “palabras de Dios”», pero que «no ha llegado muy lejos en el análisis de la diferencia de estatuto entre la Palabra de Dios consignada en las Escrituras y la Palabra de Dios en y por la historia». (22) Los textos citados en esta contribución corroboran también ese juicio de Geffré. La clarificación de esa «diferencia de estatuto», tan

relevante, es una tarea, en buena medida, todavía pendiente. Algo nada extraño si se habla de un cambio paradigmático que, por una parte, transforma la forma de proceder de una comunidad sincrónica y diacrónica casi inabarcable y, por otra, afecta radicalmente sus procesos de formulación de la fe, nada menos.

Pero si bien queda mucho trabajo conceptual por realizar y por consensuar, es posible ensayar una formulación de lo sucedido, particularmente desde el proceso conciliar, de una manera más o menos precisa. Sin desconocer que implica un amplio cambio en la experiencia creyente de la realidad, se trata, en concreto, de una innovación en las reglas consensuadas por esta comunidad institucionalizada específica que legitiman sus procesos de argumentación. El núcleo de esa transformación —«desplazamiento» (Chenu)— puede formularse, brevemente, como el reconocimiento de una cualitativamente nueva relevancia —autoridad— a las experiencias humanas y a los acontecimientos históricos contemporáneos en el proceso de creer, comprender y argumentar teológicamente. La creciente importancia concedida a la narración en teología, por ejemplo, es una visible manifestación de este proceso que atribuye una renovada autoridad a la experiencia biográfica.

Si el preciso carácter «revelatorio» de la experiencia histórica contemporánea discernida en el Espíritu puede quedar aquí abierto, su reconocimiento como un espacio o momento —*locus* y *kairos* — de transparencia del mismo Dios —con su dialéctica de ocultamiento y develamiento— y sus designios para la humanidad en los complejos procesos socioculturales ha sido valorizada en una medida cualitativamente diferente a lo apreciado por generaciones anteriores.

Dios se autocomunica en los eventos-signos contemporáneos. Mediante los signos de los tiempos desvela tenuemente su rostro, desvela el rostro del ser humano y su dignidad, señala también por qué caminos desea conducir mediante su Espíritu a su Iglesia en orden a ofrecer un testimonio adecuado del Evangelio en las nuevas circunstancias históricas. Por eso, en los signos manifestados en los procesos históricos, siempre pobres y ambiguos, las comunidades creyentes deben vislumbrar, trabajosamente, las irrupciones mesiánicas que iluminan el camino a recorrer; a menudo irrupciones emergentes en experiencias políticas trágicas. Dios no delega su liderazgo y su providencia; dice y se dice en los eventos-signos. Las comunidades creyentes están llamadas a ser permanentes comunidades de memoria e interpretación de los senderos de Dios en la historia, para hacerlos suyos y recorrerlos con toda la humanidad y al servicio de toda la humanidad. Interpretar correctamente el propio tiempo es una tarea profética confiada a la responsabilidad de cada generación.

2. Criterios y condiciones para un discernimiento apropiado

Es natural que el «desplazamiento de los lugares teológicos» y la nueva valoración de los acontecimientos históricos planteara no solo la relevante cuestión acerca de la «diferencia de estatuto» con las otras instancias de testimonio de la Palabra de Dios y su integración en ese sistema de testimonios —los demás lugares teológicos—, sino también la cuestión acerca de su discernimiento. Bajo este respecto también se acumulan las opiniones que reflejan perplejidad o que insisten en que se trata de una cuestión abierta necesitada de clarificación. Indudablemente resulta un asunto clave para la fe y la tarea teológica el delimitar un *locus theologicus* en el cual se transmite la Palabra divina en las palabras humanas, en este caso, en las «múltiples voces de nuestro tiempo» (GS 44). Creo que, no obstante, las perplejidades que autores relevantes atribuyen a la falta de claridad compartida en la formulación de los criterios de discernimiento, existe un consenso suficiente que podría ser mejor explicitado. No es el lugar aquí para repetir esos varios criterios. (23) Refiero solo a algunos de ellos —criterios y condiciones— que parecen apropiados, pienso, para revisar el discernimiento en cuestión en estas páginas.

2.1. «Todo el pueblo de Dios» como sujeto-autoridad del discernimiento (GS 11 y 44)

Precisar quién es el sujeto apropiado del discernimiento es una cuestión central para una adecuada interpretación del propio tiempo. Entre varios caminos posibles, refiero al asunto a la luz del texto conciliar y su proceso de redacción. Al iniciar la primera parte del documento, en *Gaudium et spes* se afirma: «El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11).

A diferencia de GS 4, que utiliza la expresión *ecclesia* en su versión de 1965, la *expensio modorum* —esto es, el informe con el cual la comisión redactora responde a las sugerencias hechas al texto presentado— deja ver que la elección de la expresión «pueblo de Dios» —con su específico significado explícito englobante que incluye a todos los miembros— recibió una ratificación en el lugar y el sentido que ocupa en GS 11. Como testimonian las actas, padres conciliares advirtieron en un sentido crítico acerca del uso indistinto de los términos de Iglesia y de pueblo de Dios en el mismo número 11: «se usan indistintamente», siendo que Iglesia «expresa primeramente la jerarquía», el pueblo de Dios, por el contrario «tiene un sentido vago», señalaron. La comisión de redacción rechazó la moción porque, adujo, «Iglesia no dice solo jerarquía» y, segundo, «lo dicho se aplica a toda

la Iglesia o Pueblo de Dios» (*Acta Synodalia IV, 7, 371*). (24) Como se advierte en los debates en la historia de la redacción existía ya una clara conciencia acerca del concepto de pueblo de Dios y la «revolución copernicana» que representaba en el texto definitivamente aprobado —la constitución *Lumen gentium* — el año antes, en noviembre de 1964.

En ese parágrafo clave —GS 11—, con explícita referencia pneumatológica y con una caracterización del doble nivel de los acontecimientos —un polo histórico-temporal y otro, ulterior, teológico—, el sujeto del discernimiento queda bien definido: el entero pueblo de Dios. (25)

La constitución pastoral incluye otra referencia análoga casi al final de esa primera parte, en un parágrafo muy relevante para el significado teológico del documento:

Es propio de todo el Pueblo de Dios (*Totius Populi Dei est* …), pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada (GS 44).

También en este caso la comisión de redacción debió afrontar un argumento en contra de que se consigna en la *expensio modorum* : un padre conciliar criticó la frase porque aducía que resultaban equiparados, erróneamente, pastores y teólogos/as, «y peor aún, que todo el pueblo de Dios tiene la responsabilidad de discernir, interpretar, juzgar la voz del tiempo». La comisión destacó el trabajo conjunto de pastores y teólogos y, para justificar allí la presencia de la expresión «*Totius Populi Dei* » con un argumento sugestivo, que puede suscitar más de una pregunta, adujo: «*Non agitur de interpretanda "revelatio" sed de "voce temporis" (sub lumine fidei) "audienda"* » (AS IV, 7, 461). En cualquier caso, para lo que interesa a nuestro tema, nuevamente quedaba explícitamente ratificado el sujeto del discernimiento, «todo el pueblo de Dios» que, «con la ayuda del Espíritu Santo», «ausculta, discierne e interpreta» y valora a la luz de la Palabra divina, las «múltiples voces de nuestro tiempo». Si la innegable tarea de los «pastores» fue recién destacada en un segundo momento al introducir dicha palabra en el texto después de los debates de setiembre de 1965, la responsabilidad de los «teólogos/as» ya pertenecía a la versión de Ariccia elaborada al comienzo de ese año.

Por tanto, algunos de los textos conciliares importantes del «desplazamiento de los lugares teológicos», como los referidos, no dejan duda acerca de la cuestión clave del sujeto del discernimiento: «*Totius Populi Dei* …».

Un aspecto incluido en la enseñanza de GS 44 puede explicitarse también aquí: el sujeto del discernimiento no incluye solo a los creyentes, miembros del Pueblo de Dios por la fe y el bautismo, sino, en la lógica de la alteridad mundana e histórica revalorizada teológicamente, a las «múltiples voces de nuestro tiempo», a la «evolución de la vida social humana», a la «ayuda variada de parte de personas de cualquier clase o condición» (GS 44). El argumento de fondo es pneumatológico: «el Espíritu del Señor, que llena el universo...» (GS 11; 22). El aporte de personas «externas» a la institución es un asunto clave, insustituible.

Sobre esta temática Chenu añade una perspectiva que ha sido significativa en nuestra región. Destaca un espacio particular en el amplio ámbito de la comunidad eclesial: las llamadas comunidades de base. El fundamento de la opción que realiza es claro: en esos espacios la toma de conciencia de los problemas y, desde allí, la provocación a la Palabra de Dios es una realidad palpable.

En estos grupos se opera un discernimiento de los «signos de los tiempos» en caliente y dentro de una experiencia cotidiana; aquí la lectura directa del evangelio, más allá del adoctrinamiento oficial, se convierten en testimonio de la presencia del Espíritu; aquí la participación del pueblo de Dios hace que la teología salga de su aristocratismo universitario; aquí pueden actuar los laicos sin recibir un «mandato» de los clérigos. (26)

El combate por la justicia y la transformación del mundo, además, aparecen en estos espacios como constitutivos de la predicación del evangelio. Si décadas después el debilitamiento de las CEBs merece una reflexión, esto no invalida el sentido de la indicación de Chenu.

Ahora bien, ese discernimiento que reclama la variedad de personas y voces, y que tiene intérpretes con miradas aventajadas, supone y exige —por la misma naturaleza de los eventos históricos susceptibles de ser interpretados como irrupciones mesiánicas— la multiplicidad de métodos, ciencias y saberes, desde las miradas más expertas hasta las más sencillas del pueblo de Dios.

2.2. «Conocer y comprender el mundo en que vivimos» (GS 4). Necesidad de múltiples saberes y perspectivas

Una lectura teológica de los sucesos históricos supone una adecuada comprensión relativa a la articulación de trascendencia e inmanencia. De allí que la autonomía de la realidad, destacada por Chenu al inicio y tan apreciada por nuestros contemporáneos, resulte relevante y no se vea amenazada por dicho ejercicio de interpretación. Como afirma Charles Taylor, «la gran invención de Occidente fue la de un orden inmanente a la Naturaleza, cuyo funcionamiento pudo ser entendido y explicado de manera sistemática en sus propios términos»; en nuestro tiempo dicho «orden inmanente se vuelve algo más que

una teoría, más bien, se convierte en el telón de fondo de todo nuestro pensamiento». (27) No representa una casualidad que dicho principio de autonomía haya devenido una idea importante en la constitución pastoral del Concilio II: «La justa autonomía de la realidad terrena» (GS 36). El mismo texto conciliar que invita a una lectura teológica de la historia en los términos antes esbozados, promueve y garantiza la correcta idea de un orden inmanente «entendido y explicado de manera sistemática en sus propios términos» (Taylor).

Por ello que la primera tarea de un discernimiento de los procesos históricos, y en ellos de los signos mesiánicos, queda bien delineada: es necesario «conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza» (GS 4). La reflexión creyente y el quehacer teológico requieren todos los medios puestos a disposición por las más variadas formas científicas, tradiciones y saberes populares, todo tipo de metodología y vía de acceso a la realidad que permita una mejor y más acabada comprensión de su complejidad, profundidad, diversidad y riqueza. Puesto que la relación entre la voz de Dios y las actuales voces humanas —de la Palabra en las palabras— es una relación de articulación, no de yuxtaposición, el discernimiento demanda la mejor comprensión posible de los procesos históricos en desarrollo. Si se descifran mal las palabras humanas pronunciadas en un determinado contexto histórico-cultural, se compromete la interpretación teológica, es decir, la interpretación adecuada de la Palabra divina que en ellas se transparenta. Se facilita un «error de discernimiento». (28)

2.3. La «llamada concreta de Dios para una determinada decisión histórica colectiva» (Rahner)

Añadamos otra perspectiva para destacar más lo afirmado, eso es, el hilo argumentativo con el que Rahner encauzó, siquiera parcialmente, la pregunta acerca de la naturaleza de una constitución pastoral —auténtica novedad en el género literario conciliar en toda la historia de la Iglesia— frente a los escenarios gnoseológicos y operativos que ella abría. La situación de la Iglesia en un caso histórico-concreto es análoga a la de un sujeto individual, aduce, que, en una situación particular, debe tomar una decisión, entre varias posibles, según su leal saber y entender. El núcleo de la respuesta rahneriana incluye, como el Concilio II, un decisivo ingrediente pneumatológico: reside en la idea de una decisión carismática, en la asistencia del Espíritu que conduce a la Iglesia en situaciones siempre nuevas. Se trata de una «decisión histórica colectiva» cuyo carácter moralmente vinculante proviene de su origen: la «asistencia del Espíritu», la «*llamada concreta de Dios para una determinada decisión*». El proceso interpretativo no procede mediante la mera reflexión y deducción a partir de una norma general, tampoco clara y

concretamente a partir de la comprensión general de la fe. Lo propio y específico de una constitución pastoral, y del tipo de conocimiento, decisiones e interpretaciones que implica, reside en «la decisión carismática mediante la cual el Espíritu dirige la vida concreta de la Iglesia y la conduce a actuar históricamente en formas siempre nuevas, nunca deducibles de manera adecuada de la teoría». (29)

Ahora bien, esa llamada histórica de Dios «está siempre mediada por la situación concreta en la que se debe tomar una decisión moral». (30) Es claro que, si para el conocimiento de la situación presente y el discernimiento de dicha llamada es imprescindible la asistencia del Espíritu, eso no excluye, sino que más bien exige que la inteligencia del presente, tan multidimensional y compleja, se concrete con la ayuda de las más diversas disciplinas y métodos científicos. La asistencia del Espíritu «es eficaz solo en y mediante este tipo de conocimiento humano», apunta Rahner. Se trata de «un conocimiento *humano* con todos los presupuestos, las estructuras y los métodos que pertenecen a todo conocimiento humano y, sobre todo, al conocimiento de lo individual histórico». (31) De este saber proveniente de múltiples fuentes y metodologías deriva, al menos en parte, el acierto del discernimiento, el suceso de su obra y también la receptividad de los impulsos carismáticos que el Espíritu le comunica. El Espíritu no ahorra a la Iglesia la tarea de poner las condiciones para que un discernimiento adecuado sea más probable, para que la «*llamada concreta de Dios* para *una determinada decisión* » sea percibida correctamente.

3. Algunos análisis sobre «un error de discernimiento» en la «estrategia episcopal»

3.1. «Los obispos parecen celosos de sus competencias» (Pío Laghi). «No recurrimos a los instrumentos sociales para calibrar la magnitud [...] discernieron erróneamente» (Virgilio Bressanelli) (32)

Una pregunta importante acerca de la calidad de un discernimiento debe estar iluminada, entonces, por estas perspectivas: por una parte, si ha sido incluido un amplio espectro de personas, de variada condición y, por otra, si se han incorporado y en qué medida la ayuda de las más diversas disciplinas, métodos científicos y saberes. Sin estas condiciones un adecuado discernimiento, sobre todo en situaciones complejas, es librado proporcionalmente al azar.

Desde estas perspectivas pueden individualizarse importantes insuficiencias en la forma de proceder en la «estrategia episcopal» (Giaquinta). En la documentación presentada no consta que se hayan realizado consultas de personas pertenecientes a otros espacios sociales y políticos y a otras ciencias para comprender lo que estaba sucediendo. No hay menciones en los testimonios ni en los documentos que se aportan. Más bien se insinúa lo contrario. A este

respecto parece muy sugestiva la aguda evaluación de la forma de proceder del episcopado que el Nuncio Pío Laghi realizó en su informe de salida, en enero de 1981: «un defecto que se nota en las reuniones de la asamblea general y en el trabajo de las comisiones en general es que no se hace recurso de forma sistemática a la colaboración y asistencia de "peritos". Los obispos parecen celosos de sus competencias». (33) Exhibe un diagnóstico claro, fruto de su experiencia.

Un testimonio convergente ofrece tiempo después el nuncio Ubaldo Calabresi. Según los autores del capítulo, Luis Liberti y Federico Tavelli, «Calabresi ya había evaluado a su llegada a la Nunciatura argentina que el Gobierno siempre evadía dar información o listas sobre los desaparecidos. La información que pudo tomar al respecto la obtuvo de la APDH, algo que la CEA se resistía en hacer. Calabresi tuvo en claro que el tema tendría graves consecuencias de largo alcance para el desarrollo del país». (34)

Otro testimonio análogo puede verificarse, años después, en un borrador del futuro documento «Caminando hacia el tercer milenio» de 1996. Se trata de un párrafo que finalmente se decidió no incluir, pero que refleja, de manera convergente, lo referido por Pío Laghi y Calabresi: «Los obispos reconocemos que no alcanzamos a calibrar la gravedad del mal que atacaba el cuerpo social. Aun cuando mediábamos en favor de la vida no percibíamos la hondura del mal, con lo que pecábamos de ingenuidad y *no recurrimos a los instrumentos sociales para calibrar la magnitud del mismo* , con lo que pecábamos de falta de realismo». (35)

Por el contrario, una consulta teológica referida en la documentación presentada parece haber jugado un rol particular: la de monseñor A. Tortolo al dominico Domingo Basso en 1975 sobre los «medios lícitos» en el caso de una «guerra interna» que pareciera haber influido en decisiones o tomas de posición posteriores. (36) Pero no constan trabajos u otras consultas más sistemáticas.

Es probable que los testimonios que testifican esta *insuficiencia estructural* importante puedan multiplicarse considerablemente. En cualquier caso, incluso los nuncios apostólicos del momento —subrayo incluso— indicarían que *esta forma imprudente de proceder* representaba una arraigada costumbre. Una razón o motivación fue advertida: «Los obispos parecen celosos de sus competencias», escribió Pío Laghi. Con estas condiciones, un «error de discernimiento» era más probable; resulta también más fácilmente explicable.

3.2. Un sujeto de discernimiento relativamente homogéneo y focalizado en el «punto medio»

El Concilio II valorizó en alta medida la pluralidad de ayudas necesarias para entender los procesos sociales y la gestión de las

instituciones. La Iglesia misma, argumenta, por poseer «una estructura social visible… puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social». De allí la utilidad de la «ayuda de quiénes por vivir en el mundo, sean o no creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas» (GS 44c); una «ayuda variada de parte de personas de toda clase o condición» (GS 44c). También los debates conciliares y las tomas de posición de los responsables de la redacción acentuaron la relevancia de estos añadidos.

Otra perspectiva desde el punto de vista de quiénes y en qué condiciones disciernen puede advertirse —en el caso que nos ocupa con el episcopado de una nación— en el hecho de tratarse de un grupo relativamente poco heterogéneo y con un fuerte discurso demandante de su unidad. Probablemente ellos pensarían que, mirándose a sí mismos, era posible encontrar una gran pluralidad de personas con variados acentos, formación y mentalidad. Pero una sencilla foto del episcopado —entonces y ahora— ayudaría a visibilizar y reconocer la importante homogeneidad que los caracteriza. Hay que hacerse cargo apropiadamente de la *intrínseca limitación de este punto de vista hermenéutico* en un organismo tan importante para la vida de la Iglesia, entonces y ahora. Sería prudente sospechar, por ejemplo, que el asunto de género es más relevante de lo que se percibe.

Además, otro factor teológico-cultural parece significativo. Los testimonios relevados en la documentación de este proyecto no dejan lugar a dudas acerca de la importancia que, prácticamente, todos los actores reconocían a la unidad del episcopado, sea por su significado teológico, sea en orden a la obra pastoral común. Documentos, opiniones de distintos obispos, el repetido llamado de los presidentes de la CEA, también los periódicos mensajes de los nuncios apostólicos testifican abundantemente esta preocupación que, no hay que opacarla, posee argumentos teológicos relevantes a su favor.

En noviembre de 1977, el cardenal R. Primatesta expresó en una reunión plenaria de la CEA: «Nos preocupaba en la Comisión Ejecutiva hace meses el problema de la unidad episcopal, no porque no existiera esa unidad, sino que, por los medios de comunicación social, a raíz de actitudes muchas veces personales o circunstanciales, pudo aparecer alguna diversidad de opiniones o de apreciaciones, que más allá de la intención de los obispos, se vuelven contra el Episcopado». (37) Como apuntan allí mismo Liberti y Tavelli con documentación ulterior, esta preocupación «sobre la necesidad de que los obispos argentinos actuasen colegialmente ya había sido expresada por el secretario de Estado, Jean Villot, y el Nuncio Pío Laghi y se presentaba como uno de los puntos de la problemática de accionar episcopal». (38)

Liberti y Tavelli también recuerdan que, dos años después de su llegada al país, el secretario de Estado, el cardenal Villot, le solicitó a Laghi que transmitiese a los obispos la necesidad «de un manifiesto comportamiento colegial, enriquecido por la contribución de celo, de sabiduría y de prudencia que todos están en grado de aportar», y evitar «la voz "desentonada", el "solo", y la "*vox canens extra chorum* "», y añadía, «sacrificando muchas veces el legítimo criterio propio, en aras de esa preciosa "nota" de la Iglesia que es UNA». (39) Primatesta comentaba en ese mismo escenario que «en el Episcopado puede haber puntos de vista distintos, actitudes que aparezcan menos prudentes, y hay que advertirlo y verlo entre los obispos mismos, no cree que el Episcopado muestre tan patentemente hacia afuera las divisiones que pueda haber. El tema es sumamente delicado y exige generosidad por parte de todos». (40) Los ejemplos análogos podrían multiplicarse. La unidad se presentaba como un criterio que poseía un significado decisivo.

En este contexto emerge una forma de proceder lógica, pero que plantea también desafíos y problemas difíciles de evadir en un cuerpo de estas características. Como expresó el arzobispo Jorge M. López en noviembre de 1978 cuando se redactaba un documento común en la asamblea plenaria: «Algunos querían una expresión más fuerte y otros más suave; entonces *se ha procurado buscar un punto medio en todo lo posible* ». (41) Ahora bien, el «error de discernimiento» referido, ¿no tiene algo que ver con la búsqueda del «punto medio en todo lo posible»? Nadie podría negar el significado teológico profundo de un «punto medio», común, por parte de los obispos. Pero ¿no debería advertirse también las limitaciones de esta pretensión y el necesario contra balance con otros criterios de discernimiento ya verificados en la historia de la Iglesia? Es claro que la materia de que se trate en este «punto medio», o en «esa preciosa "nota" de la Iglesia que es UNA», será relevante para el análisis. Por lo demás, ese «punto medio» parecía tener una personificación indudable: el cardenal R. Primatesta. Recuerda monseñor Casaretto: «Fue un claro representante de la opinión generalizada del Episcopado: gestiones más que declaraciones»; y añade, «Era un hombre humilde y cercano. No tanto un profeta, más bien un sabio». (42)

El asunto tiene importantes ingredientes teológicos. En los debates sobre las competencias de las conferencias episcopales, particularmente entre los años ochenta y la primera década del 2000, el entonces cardenal Joseph Ratzinger puso de relieve la importancia de la autoridad del obispo singular, indelegable a la conferencia. Es claro que esa reflexión estaba en el contexto de una pretendida devaluación de las conferencias, al menos como sujetos con capacidad de enseñanza, pero un punto en ese análisis merece asumirse,

precisamente también debido al argumento que repiten los protagonistas episcopales del período que estudia esta publicación, como testimonian algunas entrevistas incluidas: la decisión de conciencia. (43)

La cuestión puede abordarse además desde distintas categorías teológicas, por ejemplo, desde la tensión que nunca debe ni puede ser diluida entre carisma e institución, entre carisma personal y el servicio del ministerio ordenado. La prevalencia del segundo elemento —institucional y ministerio ordenado— no representa un criterio único, aplicable a cualquier situación. Análogamente, la simple sujeción del segundo elemento, el momento carismático, sin una tensión creativa de relieve no hace justicia a una eclesiología centrada en la pneumatología y no en el ministerio ordenado. Es el Espíritu el que «provee y gobierna [a la Iglesia] con diversos dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4). Abandonando, progresivamente, la milenaria «forma gregoriana» de la Iglesia (G. Lafont) no es precisamente al «don jerárquico» al que debe recordársele su importancia, sino más bien reubicarlo en un lugar más modesto. Por el contrario, es el momento personal «carismático» que espera su reconocimiento adecuado en la eclesiología del tercer milenio que se esboza en el modelo de una Iglesia sinodal. Si en la documentación aportada se habla en más de una oportunidad acerca de la «mentalidad» del episcopado, incluso calificándola a veces de «preconciliar», hay aquí sin duda una viga maestra que podría servir como criterio de verificación.

Por otra parte, el consenso —como se muestra de múltiples maneras en la historia de la Iglesia— es un criterio que permite discernir la presencia del Espíritu. Pero, afirmada esta verdad, también debe destacarse el valor teológico del disenso, su posible carácter profético, su necesario espíritu crítico que puede echar luz sobre aspectos no advertidos. El número o la mayoría —elemento tan importante según la experiencia conciliar— no garantiza, automáticamente, el acierto de una elección o discernimiento. Otros criterios complementarios son imprescindibles; de allí la importancia de los lugares teológicos en tanto red epistemológica.

Por tanto, el criterio de un «punto medio», como el que se adujo al producir documentos —es decir, textos que constituyen expresiones de un testimonio personalmente responsable de cara a Dios y a la comunidad eclesial frente a una situación concreta— debe ser cuestionado, incesantemente. El argumento de Pío Laghi no puede ser formulado, sin más, como criterio a verificar siempre, en cada nueva situación concreta, sin excepción: sacrificar «el legítimo criterio propio, en aras de esa preciosa “nota” de la Iglesia que es UNA». Ello reclama introducir en la consideración otros argumentos eclesiológicos

y múltiples criterios teológicos, a menudo menos valorados por las autoridades de turno; claramente en la eclesiología del segundo milenio.

3.3. «Profeta» y «díscolo» (Miguel Hesayne). «Fíjate en tiempo de Arrio, la mayoría del episcopado de ese entonces era arriano» (Jorge Novak). «Ya no son casos aislados» (Jaime de Nevares, 29.05.76). El rol teológico del disenso

Otra perspectiva puede incorporarse al análisis. ¿No resuena, acaso, como una advertencia saludable lo formulado recientemente por la teóloga Judith Gruber acerca de la relevancia eclesiológica del disenso? «En contraste con los enfoques eclesiológicos más jerárquicamente organizados que *a priori* niegan cualquier legitimidad al conflicto en la teología de la Iglesia, una eclesiología sinodal deja espacio para la contestación y otorga validez teológica al conflicto». (44)

Varias figuras episcopales singulares se destacan en la extensa documentación aportada; algunos calificados como «proféticos», entre los que se incluye, por ejemplo, a Jaime de Nevares y a Jorge Novak. En particular, Miguel Hesayne no pasa desapercibido. A partir de las fuentes publicadas aparece como un «profeta», «díscolo», en «soledad». La tristeza y preocupación con la que acoge el calificativo de «díscolo» que le otorga otro obispo se refleja bien en la entrevista que se publica: «“díscolo”, uno va a la Real Academia y ve lo que es», comenta Hesayne. (45) Podrían destacarse varios aspectos que pone de relieve este «profeta díscolo». Justamente es él quien formula el factor de la «mentalidad» que predominaba en el episcopado; quien afirma de manera muy repetida el significado del Concilio II y, por el contrario, la persistente influencia de «lo preconciliar». Es verdad que en su testimonio «lo conciliar» solo aparece con genéricas referencias a *Gaudium et spes* , salvo en la cita de la tortura, en lo referido a pueblo de Dios y a la relación Iglesia y Estado.

Un punto «profético» puede destacarse. El contraste ayuda a valorarlo. En su testimonio personal Casaretto escribe: «Creo que el Episcopado en su conjunto no tenía conciencia clara de que estábamos ante métodos represivos totalmente inmorales y concebidos como un sistema orgánico. Fue un profundo error del Episcopado y en lugar de enfrentar abiertamente la represión hizo una opción por las gestiones». (46) Juicios semejantes —acerca de no sopesar la dimensión sistemática— es posible encontrar incluso ya muy avanzado el gobierno militar. (47) Pero se advierte que ya en julio de 1977 Pío Laghi testimoniaba ante el general Videla: «La Nunciatura, en los últimos nueve meses, ha tenido que atender unos dos mil casos». (48) El discernimiento de Jaime de Nevares en mayo de 1976 en carta a Emilio Mignone es relevante: parece que estamos frente a

un sistema. (49) La carta del 29 de mayo refleja una lucidez que contrasta con la ceguera apuntada por Casaretto. Escribía De Nevares: «Ya no son casos aislados, sino que parece evidenciarse una táctica estudiada de persecución, amedrentamiento, humillación, sin la preocupación de asegurarse siquiera de no haber cometido error…». (50) En otra carta del 7 de junio de 1976 su convicción es aún más clara: la preocupación «ya no se concentra en casos que consideraba de excepción, sino que aumenta al constatar que estos abusos, arbitrariedades, actitudes inhumanas *forman parte de un plan, de un método, de una política* ». (51)

Sería interesante seguir el recorrido de esa idea y palabra —sistema— en los debates y documentos episcopales; probablemente se confirme que el tartamudeo entre «excesos de grupos marginales» y «plan», «método», «sistema» planificado se despliega largamente, incluso, en los años de la democracia. (52)

Aunque toda comparación es muy imperfecta puede observarse aquí una experiencia reciente. En el caso de la crisis eclesial internacional de los abusos de poder, de conciencia y sexuales se ha verificado que el tema de fondo no son los casos individuales, las «manzanas podridas», sino el problema sistémico. La consideración estructural representa un diagnóstico que otorga una nueva cualidad a la comprensión del fenómeno; un diagnóstico que la Iglesia fue obligada a reconocer, no una conclusión a la que arribara por recursos y discernimientos concretados por su propia iniciativa y sin resistencias. Con el asunto de los abusos estamos comprendiendo en pleno desarrollo el salto cualitativo analítico que representa interpretar un problema social en términos de «excesos» individuales al paso de comprenderlos como momentos de un sistema que pone en juego de una manera muy diferente el factor institucional.

En cualquier caso, parece que es posible verificar que los llamados «obispos proféticos» discernieron antes y mejor, interpretaron más adecuadamente la realidad que estaba frente a los ojos de todos, le pusieron el nombre público justo al mal, o por lo menos a una dimensión esencial del mal que aquejaba a la sociedad. Es claro, también, que estos «profetas», con dicha convicción, no podían ser encerrados en un «punto medio». La evaluación de Pío Laghi al dejar la Argentina, en un lenguaje diplomático, y no obstante todas las atenuaciones que luego añade, no deja duda: «Hay que decir que en estos obispos, la característica del "pastor" prevalece sobre la de "profeta"». (53) La reflexión de monseñor Novak que confortó a Hesayne no debería ser tomada superficialmente. Relata Hesayne: «El alemán, con su parsimonia y su bondad, muy alemán pero muy bondadoso, un hombre bueno, un hermano mayor. Me dice: "Mira, Esteban, fíjate en tiempo de Arrio, la mayoría del episcopado de ese

entonces era arriano, y solamente un grupito con el Papa. Nosotros tenemos el Vaticano II, el Evangelio, pero no a través de una teología cualquiera sino a la luz del Vaticano II. Quédate tranquilo. Nosotros somos los ortodoxos". Eso me sirvió después para todo discernimiento». (54) Con frases simples e imperfectas, se muestra una teología del disenso en acción.

Como puede apreciarse, en lo que a criterios de discernimiento se refiere, la historia de la Iglesia es una rica cantera que aconseja no quedar cautivo, desmedidamente, de uno en particular, por relevante que parezca.

3.4. «Toda mi trayectoria de varios años fue a partir de ese uno, que lo vi torturado» (Miguel Hesayne). El papel central de las víctimas. «Una autoridad sui generis»

Otro aspecto puede sumarse aquí: el papel central de las víctimas. (55) El testimonio de Hesayne es, también en este punto, elocuente: «Cuando llegaba a Viedma, por los periódicos vi que había desaparecidos, pero para mí era algo desconocido. Hasta que… me encontré a uno, y de ahí supe que había algunos otros. *Pero toda mi trayectoria de varios años fue a partir de ese uno, que lo vi torturado* . Y entonces eso me cambió la vida, giré 180 grados en lo que pensaba de los militares. Yo pensaba de los militares casi "pequeños San Martín y Belgrano"». (56)

«Encontré a uno», «lo vi torturado», «me cambió la vida», «a partir de ese uno». Los que más claramente advirtieron lo *sistémico* , también percibieron bien lo *singular* . La sensibilidad por el «singular» muy probablemente colaboró a advertir y a denunciar lo «sistémico». ¿Cómo encerrar este tipo de espíritu en un «punto medio»?

La imperfecta semejanza con las experiencias recientes sobre el fenómeno de los abusos de poder, de conciencia y sexuales es muy ilustrativa acerca del lugar de las víctimas. Por su experiencia única, la relevancia adjudicada al reconocimiento, a la inserción de ellas en todas las fases de los procesos y como principales interlocutoras es un aspecto destacado en varios de los informes internacionales. Más aún, como afirma Hans-Joachim Sander, la perspectiva «de los afectados por la violencia sexual es de lejos el enfoque más importante para avanzar teológicamente. Ellos tienen una autoridad *sui generis* ». Se trata de «*un locus theologicus precarius* », «que tiene algo significativo que decir y que no se puede encontrar en ningún otro lugar». (57) Poseen un «conocimiento único», siendo víctimas, «se convirtieron en testigos y, en este sentido, actores de la verdad. Es gracias a ellos que este informe fue concebido y escrito», se afirma en el informe francés de octubre de 2021. (58) El testimonio de Hesayne confirma la importancia de ese protagonismo central y también los efectos nocivos de no haber priorizado, de una manera más efectiva, la escucha de sus

voces, sus intereses y necesidades.

4. Una reflexión final

Las trágicas experiencias históricas —biográficas y políticas— que la amplia e inédita documentación transmite representan un lugar teológico ineludible para el pueblo de Dios que peregrina en estas tierras y en este tiempo. La praxis histórica como lugar teológico, según enuncia el título de este capítulo.

La «vida de la Iglesia como tal es un "lugar teológico" necesario», escribió Y. Congar en 1937 en un sentido muy próximo a las referencias de Chenu propuestas al inicio. Puesto que es «una institución y no un simple dogma, se puede aprender más acerca de ella observando su vida, que estudiando su fórmula», a menudo, «bajo la presión de un choque, de una circunstancia determinada…». (59) Las trágicas experiencias objeto de esta publicación, más bien por contraste, invitan a reaprender trazos esenciales del ser Iglesia en una nueva situación política y cultural.

1 . Expresión del obispo Virginio Bressanelli, cf. «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de la violencia como seminaristas o sacerdotes», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 787-831, p. 797. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

2 . Marie-Dominique Chenu, «Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo», *Concilium* 164 (1981) pp. 37-46, pp. 41-42. Cursiva mía.

3 . Chenu, «Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo», p. 39.

4 . *Ibid* ., p. 40.

5 . *Ibid* ., p. 42.

6 . *Ibid* ., p. 43. Cursivas mías.

7 . Por ejemplo, un análisis diferenciado reclama la consideración de la praxis concreta de sujetos diversos: la experiencia de grupos pertenecientes a una comunidad cristiana, la lucha de movimientos populares, las expresiones religiosas de pueblos originarios, iniciativas de movimientos ecologistas o de defensa de derechos humanos, etc.

8 . Chenu, «Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo», p. 42 Cursivas mías.

9 . *Ibid* ., p. 43.

10 . Cf. Marie-Dominique Chenu, «Enero de 1963: Un concilio "pastoral"», en Marie-Dominique Chenu, *El evangelio en el tiempo* , Barcelona, Estela, 1966, pp. 633-649, p. 636.

11 . *Ibid* ., pp. 647-648. La última cursiva es mía.

12 . Cf. Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift «Une école de théologie: Le

Saulchoir '», Münster, LIT, 2010.

13 . Marie-Dominique Chenu, «Una constitución pastoral de la Iglesia», en Marie-Dominique Chenu, *Los cristianos y la acción temporal* , Barcelona, Estela, 1968, pp. 13-34, p. 15.

14 . Yves Congar, *Mon Journal du Concile* , París, Cerf, 200), II, p. 430. Mayúscula del original.

15 . Yves Congar, *Diario del Concilio. Cuarta sesión* , Barcelona, Estela, 1966, pp. 60-61. Cursiva mía.

16 . Es interesante aquí el análisis de Hans-Joachim Sander, décadas después, refiriéndose a la constitución pastoral. Cf. «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* », en Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4* , Freiburg i.Br., Herder, 2005, pp. 581-886, p. 827: «Es el último texto que aprobó el Concilio y, al mismo tiempo, el primer ejemplar del nuevo género de texto dogmático que creó el Concilio».

17 . Cf. Karl Rahner, «Animadversiones de Schemate "De Ecclesia in mundo huius temporis», en Karl Rahner, *Sämtliche Werke, 32/1. Ergänzungen* , Freiburg i.Br., Herder, 2016, pp. 289-317; Karl Rahner, «Zur theologischen Problematik einer "Pastoralkonstitution"», en Karl Rahner, *Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bd. 21/2* , Freiburg i.Br., Herder, 2013, pp. 904-922. Cf. también Carlos Schickendantz, « ¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger », *Teología y Vida* 57 (2016) pp. 9-37.

18 . Cf. Carlos Schickendantz, «Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín», *Teología y Vida* 58 (2017) pp. 421-445.

19 . Es posible verificar el frecuente uso de este término en el tomo 1. La ausencia en el tomo 2 podría merecer una reflexión.

20 . Cf. Carmen Nanko-Fernández, «Lo cotidiano as Locus Theologicus», en Orlando Espin (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Latino-a Theology* , Malden, MA, Wiley Blackwell, 2015, pp. 15-33; Nancy Pineda-Madrid, «Feminist Theory and Latina Feminist/ Mujerista Theologizing», en Espin, *The Wiley Blackwell Companion to Latino-a Theology* , pp. 347-363, 348, 354, 357ss.

21 . *Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía* (2019), nº 19. http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html

22 . Cf. Claude Geffré, «Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le pére Chenu», en Centre d'études du Saulchoir (ed.), *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité* , París, Le Centre d'études du Saulchoir, 1997, pp. 131-153, pp. 144-145.

23 . Cf. Carlos Schickendantz, «Un cambio en la *ratio fidei* . Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y Vida* 57 (2016) pp. 157-184, pp. 174-181.

24 . *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* , Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.; en adelante AS; se cita primero el volumen, luego, la parte y, finalmente, la página.

25 . Al respecto, cf. las consideraciones de Carlos Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres.* tomo 1, pp. 87-139, pp.106-110. Cf. también, Virginia Azcuy, Fredy Parra, Carlos Schickendantz (eds.), *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos* , Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2022.

26 . Chenu, «Una realidad nueva: los teólogos del tercer mundo», p. 43.

27 . Charles Taylor, *La era secular* , Barcelona, Gedisa, 2014, vol. I, p. 41.

28 . También es posible que una inadecuada comprensión de Dios y su evangelio favorezca una equivocada interpretación de determinados eventos históricos. Hay aquí un círculo hermenéutico inacabado. También esta línea argumentativa debe seguirse para comprender un «error de discernimiento».

29 . Cf. Rahner, «Zur theologischen Problematik einer "Pastoralkonstitution"», p. 915.

30 . *Ibid* ., p. 909.

31 . *Ibid* ., pp. 916-917.

32 . Cf. «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de violencia como seminaristas o sacerdotes», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 787-831, p. 797.

33 . Cf. Informe del Nuncio Apostólico, Pío Laghi, al Secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, «Relación final sobre la actividad de la Nunciatura Apostólica», en Luis Liberti, Federico Tavelli, «Varios obispos dicen "no"», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 483-520, p. 493. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2].

34 . Refieren al Informe del Nuncio Apostólico, Ubaldo Calabresi, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 27 de agosto de 1982, Prot . 3365/82, y al Informe del Nuncio Apostólico, Ubaldo Calabresi, al Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 5 de noviembre de 1982, Prot . 3640/82, en Irene Elordi, Luis Liberti, Guadalupe Morad, Federico Ripaldi, «El clamor de las víctimas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp.

731-802, p. 796.

35 . Cf. Matías O. Ruz, *La Conferencia Episcopal Argentina y el drama de la reconciliación nacional: historia y valoración teológica de una propuesta ambivalente,* Córdoba, 2021, p. 373. Cursiva mía. https://www.academia.edu/53917863/Conferencia_Episcopal_Argentina_y_Reconciliaci% C3%B3n_Nacional

36 . Cf. Correspondencia citada en Luis Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 29-68, p. 44.

37 . ACEA, 36ª Asamblea Plenaria, 21-26 de noviembre de 1977, 2ª sesión, pág. 1. en Luis Liberti, Federico Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 200-223, p. 207.

38 . *Ibid* ., p. 207.

39 . Palabras del Nuncio Apostólico Pío Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria. Cf. Acta de la 36 Asamblea Plenaria, anexo 2ª sesión, pág. 1. ACEA, 26 Asamblea Plenaria, 21-25 de noviembre de 1977, citadas en Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 835.

40 . Acta de la 38 Asamblea Plenaria, 3ª sesión, pág.1, en ACEA, 26 Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, citada en Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 837.

41 . Acta de la 38 Asamblea Plenaria, 8ª sesión, págs. 7-8. ACEA, 26 Asamblea Plenaria, 13-18 de noviembre de 1978, citada en Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 852. Cursiva mía.

42 . Jorge Casaretto, en «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 699-786, p. 721.

43 . Cf. por ejemplo, el testimonio de mons. Jorge Casaretto, en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 699-786, p. 716.

44 . Judith Gruber, «Consensus or Dissensus? Exploring the Theological Role of Conflict in a Synodal Church», *Louvain Studies* 43 (2020) pp. 239-259, p. 239.

45 . Testimonio de mons. Miguel Hesayne, en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 699-786, p. 743.

46 . *Ibid* ., p. 713.

47 . Por ejemplo, de acuerdo con documentación de diciembre de 1982, Liberti y Tavelli narran: «Laguna sintetizó lo conversado con el Presidente de la República indicando que los cuatro obispos presentes en el encuentro habían llegado a la conclusión de que el Gobierno

tenía que «reconocer la responsabilidad de las Fuerzas Armadas por usar un sistema moralmente inaceptable», en Luis Liberti, Federico Tavelli, «El servicio del equipo episcopal de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 661-684, p. 678.

48 . Cf. Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 214.

49 . Laghi en su informe cuando se va, enero de 1981, dice lo que afirmó de Nevares casi 5 años antes: « *ya no es más un secreto* : para combatir al terrorismo se creó una organización que consistía en un determinado número de unidades militares independientes, que tenían de hecho poder absoluto de detención, tortura y ejecución de los arrestados. Hubo un compromiso recíproco de no interferir; no pocos de los desaparecidos eran ellos mismos hijos o amigos de militares, pero casi nunca se los salvó», en Liberti, Tavelli, «Varios obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 483-520, p. 492. Cursiva mía.

50 . Cf. http://www.cels.org.ar/especiales/correspondenciamignone/wp-content/uploads/sites/16/2018/03/A19760529-De-de-Nevares.pdf

51 . http://www.cels.org.ar/especiales/correspondenciamignone/wp-content/uploads/sites/1 6/2018/03/A19760607-Respuesta-de-De-Nevares.pdf (cursiva mía).

52 . Se utiliza por primera vez en el documento «Democracia, responsabilidad y esperanza», de abril de 1984. Cf. Omar Ruz, *La Conferencia Episcopal Argentina* , 299-300: «En ICN se hablaba de "represión ilegítima", pero la palabra "sistema" solo se comenzó a usar cuando emergió en el ámbito público —gracias, en parte, al *Nunca más* — que se trató de métodos utilizados por las FF. AA. en dónde no hubo excesos —como los militares siempre dijeron— sino un *plan sistemático* de represión».

53 . Informe de Nuncio Apostólico, Pío Laghi, al secretario de Estado, Agostino Casaroli, Buenos Aires, 2 de enero de 1981, Prot. 4/81, «Relación final sobre la actividad de la Nunciatura Apostólica», en Liberti, Tavelli, «Varios obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 483-520, p. 493.

54 . Testimonio de mons. Miguel Hesayne, en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 699-786, p. 736.

55 . Cf. Las reflexiones de Carlos M. Galli sobre la mirada a partir de las víctimas, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 49-86, pp. 62-64.

56 . Testimonio de mons. Miguel Hesayne, en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 699-786, p. 742. Cursiva mía.

57 . Hans-Joachim Sander, «Ehrfurcht - und kein Gesundbeten bitte. Scham ohne Aussicht auf Vergebung der Schuld», en Konrad Hilpert, Stephan Leimgruber, Jochem Sautermeister, Gunda Werner (eds.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche* , Freiburg i.Br., Herder, 2020, pp. 373-383, p. 375.

58 . Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, «Les violences sexuelles dans l'Église Catholique - France 1950-2020», Octobre 2021, p. 25. https://www.ciase.fr/rapport-final/

59 . Yves Congar, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* , Barcelona, Estela, 1961, p. 119.

CAPÍTULO 17

¿Qué impidió que los obispos alzaran la voz? Antecedentes, historia y teología de las tendencias del episcopado argentino

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

1. Dios, la libertad y los procesos históricos

No tengo como pretensión en este apartado desarrollar el orden de conjunto o la estructura de mi propuesta, sino indicar un punto de partida epistemológico. Explicar los acontecimientos e interpretar la complejidad de los hechos históricos, son tareas que han exigido ensayar distintos esquemas para dar luz e inteligibilidad. Desde antiguo el ser humano ha necesitado estructurar un discurso de origen para tratar de comprender esa trama, a veces oscura e inexplicable. Esto significa intentar explicar las causas por las que determinado grupo social ha derivado en algunas formas colectivas de comportamiento de dificultoso discernimiento, es comprender lo que nos sucede desde algo anterior a la existencia humana tal como la conocemos. Sabemos que la Biblia posee algunos de estos relatos. El del pecado original es quizás uno de los más emblemáticos y trata de dar cuentas del origen del mal en la comunidad humana y su impacto en toda la naturaleza. Superando la tentación de trasladar las pasiones a los dioses como forma de explicar la violencia en nuestra convivencia —típica propuesta del politeísmo—, cuánto de salvaguardar la bondad de un principio divino poniendo el origen del mal en otro ser antagónico —propuesta de los dualismos—, el relato bíblico nos hace tomar en serio la libertad humana, y la altísima dignidad que posee de ser responsable de su destino.

Los mitos han desarrollado una amplia gama de propuestas narrativas respecto de esta cuestión. ¿Por qué Tebas estaba pasando penurias? ¿Cuál era la causa de la desdicha? El culpable desconoce su crimen y se transforma en el origen del mal como resultado de la convergencia de fuerzas y circunstancias que desconocía.

Medea de Eurípides acusa a los dioses haber realizado el crimen de sus hijos, ejecutado por ella misma como venganza contra su esposo infiel, Jasón, que se ha unido a la princesa Glauce con la complicidad

de su padre, el rey de Corintio. En estas narraciones las circunstancias poseen una fuerza inevitable y necesaria ante la que la libertad solo puede luchar con la certeza trágica de ser derrotada. Frente a esto la libertad queda eximida, como finalmente reconoce Sófocles en *Edipo en Colono* , donde el tebano fue reivindicado, pues no era responsable de los actos cuya libertad estaba destinada a cometer.

Sabemos también que el jansenismo trasladó a la omnipotencia divina la responsabilidad sobre los actos de crueldad entre los seres creados. Según esta posición, si la gracia de Dios no puede ser rechazada por nosotros, entonces quienes no obran conforme a sus estímulos es porque no les ha sido ofrecida. Así, los actos buenos dan cuenta de que hemos sido elegidos para la salvación mientras que nuestra crueldad, violencia e inhumanidad ofrecen el espectáculo de que quienes los cometen han sido elegidos para la condenación.

Sabemos, sin embargo, que la historia posee una *autonomía creada* . En ella se realiza el plan de Dios, para eso existe; pero ese plan no es necesario, determinante, ni de cumplimiento matemático. Apela a la libertad, es providente en diálogo con las condiciones humanas y, muchas veces, ambiguo. El libro de Job da cuenta de este misterio que le ha permitido al sufriente, «íntegro y recto, temeroso de Dios y alejado del mal», hombre del país de Us, afirmar «yo te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos». (1) Ninguna otra evidencia se le ha ofrecido que recorrer la experiencia de que su historia solo encuentra sentido en las entrañas misteriosas de Dios.

Ulrich Berges, en su pequeña pero extraordinaria obra *Las facetas oscuras del buen Dios* , nos recuerda que «el monoteísmo en su forma más radical, que hace que toda la realidad en todos sus aspectos sea determinada por un único Dios, constituye un gran desafío teológico, quizás el mayor de todos». (2)

Si la tradición sapiencial hunde la pregunta en las entrañas divinas, también pone en evidencia la responsabilidad humana en los desórdenes que nos aquejan en la historia. El primer Testamento nos ha enseñado que esa experiencia de dolor es el resultado de procesos que llevan generaciones de amalgamiento y concreción. De allí que buscará en aquel hecho inicial de apartamiento (3) un fundamento misterioso, en el cual la libertad decide desafiar al designio de Dios, pero reconocerá este desorden como algo que va adquiriendo conformación e identidad en diversos procesos históricos.

Algunas situaciones de la condición humana encuentran su fuente de inteligibilidad en relatos de origen. Así, entonces, el «mito consiste en el hecho de elevar mediante la alusión y la intuición el espíritu humano a aquellas esferas que no pueden ser alcanzadas por la razón. El mito viene a ser, pues, una especie de *estímulo* del *logos* que lo fecunda y enriquece». (4) Pero otros nos exigen prestar atención a los

procesos históricos. Y la historia posee un sujeto plural, comunitario, que para poder constituirse

[…] tiene que verificarse una intercomunicación entre los individuos y grupos que no puede realizarse sino a través del cuerpo y de los sentidos corporales, de signos corpóreos como el leguaje, y de formas de interacción […] La historia surge del fondo espiritual del hombre y recae en ese mismo fondo, pero mediante los sentidos. La historia es, por definición, visible, perceptible. (5)

Hay, entonces, una historia en la que se conforman las decisiones como sistemas de acción. En cuanto historia, es perceptible y exige un discernimiento. Estos sistemas producidos por la interacción humana pueden ser conocidos si se tienen claros sus contextos, no para desligar de los errores las responsabilidades individuales o colectivas, sino para tratar de dar inteligibilidad a procesos oscuros, que hieren la vida comunitaria y que exigen ser comprendidos para corregir el camino, enmendar lo que exige ser cauterizado, y pedir perdón por aquello en lo que, involucrados, ha sido fuente de dolor. (6) El cristianismo es un entramado de origen e historia, de don y responsabilidad.

Estos procesos exigen tomar en cuenta los contextos. También para nuestra historia nacional. Su interpretación teológica exige estar atentos a los contextos, las víctimas, y prestar atención para escuchar la realidad. Creo necesario entonces iniciar el camino con una breve lectura del entorno nacional, para continuar con la historia teológica de los contextos simbólicos de la Iglesia y, en relación con ellos, la cuestión del poder y la violencia. Finalmente, una síntesis con pretensión de conclusión, con las posibles eclesiologías presentes en el episcopado de esos años.

2. Un proceso de legitimación

A lo largo de la investigación expuesta en estos tres tomos nos hemos preguntado acerca del papel de la Iglesia en la violencia en nuestra patria. Y también acerca del factor católico en los procesos sociales del siglo XX. Quiero partir en este punto recordando que «en la década de 1930 había crecido en la Argentina el poder de la Iglesia y sus aspiraciones a regenerar la sociedad. Y esto parecía posible en la medida que el Ejército gobernante, falto de conexiones con los cuadros políticos tradicionales, recurriera a los cuadros del catolicismo». (7)

De allí que el factor católico será decisivo en la configuración del poder en la revolución de 1943. Sin embargo, no será ese hecho el inicio absoluto de la legitimación de la intervención militar como garantía de orden y justicia. Ya en el conflicto entre personalistas y antipersonalistas, en el seno del radicalismo del treinta, encontramos un acontecimiento que anticipa lo que vendrá. No podemos olvidar

que, si bien Marcelo T. de Alvear, al regresar de Europa en 1931, había sido indicado por Yrigoyen como su heredero, este último no había tomado en cuenta las declaraciones favorables a Uriburu que Alvear «había hecho en París donde se encontraba en el momento del golpe septembrino». (8) Esto le valió al aristócrata radical el posterior malestar de la UCR.

Para los partidos políticos tradicionales, el Ejército encarnaba, cada vez más, la posibilidad de ser el garante de la identidad nacional en un mundo que se alzaba en una guerra feroz y donde parecía que todo se jugaba entre el fascismo, el liberalismo o el marxismo. Los militares tenían la tarea de conservar la identidad nacional que, además, exigía políticas certeras que incorporaran la inmensa multitud de inmigrantes que había desembarcado en estas costas. De allí que la revolución del 43 incluyó el factor católico, pero también el factor popular de la multitud que navegaba en el desconcierto y la anomia. La importancia del coronel Perón estará en buscar una armonía entre estos tres factores traduciendo esas tensiones a un proceso político.

Sin embargo, el Ejército continuará siendo el auditor más o menos activo en todos los procesos que se despiertan desde allí. Distintos e importantes actores sociales reconocerán en su prestigio la posibilidad de volver a restaurar el orden cada vez que sea necesario. Por tanto, un primer elemento que debemos considerar es la alianza entre identidad nacional y Ejército como custodio de ese imaginario. Y además no podemos omitir que la jerarquía católica vivirá de una conciencia, determinada por el Regio Patronato, que le hace concebirse como parte de esa identidad en alianza con quien garantice, desde el Estado, el orden social. Iglesia y Estado conformarán una unidad que no puede fracturarse. Si bien el Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede, del año 1966, hizo cesar en el plano jurídico esa lógica de cristiandad establecida por el Derecho del Patronato, los imaginarios de los grupos sociales no se modifican por decreto. (9) Debemos recordar que el Acuerdo entre la Argentina y la Santa Sede fue el resultado de esfuerzos emprendidos por Frondizi y continuados por Illia, pero el texto fue rubricado por Nicanor Costa Méndez, canciller del gobierno de la Revolución Argentina encabezado por el general Onganía.

El texto del acuerdo da cuenta de que la inspiración que ha llevado a su firma, por parte de la Iglesia, se encuentra en «los principios del Concilio Ecuménico Vaticano II». (10) Está claro que, a nivel teórico, las relaciones entre la Iglesia y el Estado argentino se manejarán desde ese principio de libertad y universalidad que consagra el Concilio II. Como afirma la constitución pastoral *Gaudium et spes* 42 d, la Iglesia

[…] en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político,

económico y social, la Iglesia, por esta universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal que estas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión.

Sin embargo, la evolución en la autoconciencia que las comunidades tienen de su identidad, y el formato de la relación entre ellos, no se mueven por los principios de causa y efecto de las leyes físicas ni por la imposición de una ley. Hace falta una verdadera conversión, en la que la renuncia a privilegios y lógicas de poder adquiridas y naturalizadas, como derecho propio, ocupan un lugar destacado de carácter, muchas veces, heroico. En ese proceso de conversión las sociedades, y la Iglesia misma, pasan por instancias de gestación en donde tanto las personas y sus posiciones, como las convicciones comunitarias, son ganadas por los acontecimientos y desbordes propios de momentos de transformación de identidades. La Iglesia argentina de los setenta es una comunidad que se encuentra con identidades en gestación. No es apropiado afirmar que estamos ante una situación eclesial que resulte de los textos del Concilio II, ya que la recepción de esas propuestas exige procesos históricos que no brotan espontáneamente de la rúbrica por parte del pontífice de conclusiones sinodales. (11) Sabemos que el Concilio de Nicea supuso un camino receptivo que abarcó todo el siglo IV. No obstante, los disensos reaparecerán tardíamente y en el siglo VII emergerán crisis cristológicas y trinitarias que afectarán a la integridad de la comunidad cristiana. Una clave del Concilio Vaticano II ha sido la libertad y la universalidad de la Iglesia, en el sentido de que su núcleo, el amor de Dios a los pobres y a los pecadores, la cercanía con los que sufren, la denuncia de las injusticias, no puede ser condicionado por ningún proyecto histórico, aunque se trate del destino de la propia patria. La lógica universal de la libertad, sancionada por las palabras de Jesús en la parábola del buen samaritano, (12) se vio afectada por la alianza entre la Iglesia y el Estado que ha llevado a sectores de la comunidad creyente a privilegiar una identidad total establecida por esa unión.

No ha sido fácil el camino de reposicionamiento que la recepción del Concilio II ha exigido a la Iglesia. (13)

También la comunidad argentina tuvo caminos de confusión vinculados a las exigencias de la relación entre el cambio epocal y la necesidad de consideración de antiguas prácticas institucionales. Una de ellas era la reiterada suspensión de los gobiernos republicanos y la apelación a los cuarteles para poner en orden las cosas. Un ejemplo señero de esta posición colectiva fue la Revolución Argentina de 1966, que tuvo a Onganía como cabeza visible. La sensación de aprobación era casi unánime. Este gobierno obtuvo el beneplácito de los grupos

económicos más importantes, de los grandes periódicos y también de ilustres personalidades de la sociedad nacional:

Considero que el país necesita una revolución, no un «golpe», dijo el cardenal Caggiano, primado de la Argentina; Alende (UCRI) y Frondizi (MID) estaban conformes; «los objetivos de la Revolución militar concuerdan con el movimiento», declaró Perón en Madrid; José Alonso (62 Organizaciones de Pie junto a Perón) comentó: «Se abre la posibilidad de una administración compartida entre las fuerzas reales, obreros, empresarios y militares»; Vandor, vestido de saco y corbata, firmó en la Casa Rosada el convenio de los metalúrgicos; y Joe Baxter, líder del ala izquierda de la organización derechista Tacuara, dijo alborozado: «¡Lo que está ocurriendo en la Argentina es estupendo! ¡Finalmente empiezan a darse las condiciones para la Revolución!». Casi en soledad, el Consejo Superior de la UBA lamentó la interrupcin de las instituciones republicanas e invitó a los estudiantes a defender la autonomía [...]. (14)

Pocos hombres han comenzado a gobernar la Argentina con el nivel de aceptación social (66 %), y de las instituciones más representativas, que Onganía. El nivel de decepción con el funcionamiento de la república llevó a Ernesto Sabato a afirmar, en un reportaje que le realizó Pepe Eliaschev, a un mes de la caída de Illia:

Creo que es el fin de una era. Llegó el momento de barrer con prejuicios y valores apócrifos que no responden más a la realidad. Debemos tener el coraje para comprender (y de ver), que han acabado, que habían acabado instituciones en las que nadie cree seriamente. ¿Vos creés en la Cámara de Diputados? ¿Conocés a mucha gente que crea en esa clase de farsa? Por eso la gente común de la calle ha tenido un profundo sentimiento de liberación [...] Se trata de que estamos hartos de mistificaciones, hartos de poliquiterías, de comités, de combinaciones astutas para ganar tal o cual elección. (15)

Es comprensible entonces, dado el éxito inicial de aquella Revolución Argentina, que en los días previos a la caída de Isabel Perón, como hemos podido ver en las conversaciones de la Conferencia Episcopal, se hablara de una revolución inminente y no de un golpe. Finalmente, el título que dará el Ejército a su intervención será el de Proceso de Reorganización Nacional.

Las discusiones de la Conferencia Episcopal —en la antesala de la caída de Isabel— dan cuenta, más bien, de la duda que existía acerca de las líneas del gobierno revolucionario que vendría más que de la pertinencia o no de que este sucediera. Así lo expresa el obispo Tortolo: «Personalmente me preocupa mucho, por eso hablo, bajo qué signo se haría esa revolución, y tengo informaciones de que hay una serie de individuos que están preparados para integrar el eventual nuevo gobierno que son de un signo marcadamente liberal». (16)

¿Qué impidió que la Iglesia comenzara a levantar la voz? ¿Qué dificultó que más tarde tuviera una posición clara, de conjunto, contra los abusos de la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional? Hubo documentos de advertencia, de perplejidades, pero ¿por qué fue tibia en el profetismo ante el proceso social que se estaba desencadenando? ¿Qué condujo a confundir el hecho de evitar opiniones que expresaran posicionamientos políticos con la tibieza en la denuncia?

La sociedad, en su amplia mayoría, había ungido a la institución militar de una sacralidad mesiánica capaz de restaurar el orden, devolver el equilibrio, sanear la economía, constituir la república extirpando de ella los males que le aquejaban. (17) En este confuso torbellino, la Conferencia Episcopal encontró dificultades para alzar la voz con firmeza.

Me detendré a analizar, lo más brevemente posible, el largo y complejo proceso que constituyeron los imaginarios identitarios, en la mayoría de la jerarquía eclesiástica, que ralentizaron el abrazo rápido y necesario sobre la enseñanza conciliar de la «libertad y universalidad».

3. La violencia, el poder y el cristianismo

Es necesario un ejercicio de discernimiento que permita determinar el origen de la asociación Iglesia-Estado en la historia del desarrollo teológico de la cuestión a la vez que descubrir —por la pérdida de libertad y universalidad eclesial que el estilo de este vínculo ha acarreado— el origen de la legitimación de la violencia dentro de la conciencia eclesial. Esta última cuestión no es una preocupación ajena al colectivo episcopal en los setenta. De allí la consulta que se realizara a Domingo Basso, probablemente motivada por la solicitud que la Comisión Ejecutiva de la CEA había dirigido a la presidente de la República sobre la lucha contra la subversión y los derechos humanos, el 15 de abril de 1975. Basso recuerda los elementos generales de la doctrina tradicional al respecto: la aplicación *mutatis mutandis* de los principios generales de la guerra a la sedición, la guerra civil, o lo que atente contra el bien común y las instituciones legítimas; la agresión preventiva contra un enemigo declarado y beligerante; la exclusividad de la autoridad pública en la administración de la violencia —que como un médico puede tener que amputar un miembro enfermo para cuidar el cuerpo—; la necesidad de la certeza moral para la condena a muerte y la aclaración de que no parece ser tal el solo hecho de estar enrolado en la guerrilla. (18) Incluso, en el mismo informe del teólogo dominico, aparece un aspecto particularmente sensible: «Atinadamente exigen la mayoría de los moralistas que ninguna mujer sea condenada a muerte, antes se ha de esperar a que dé a luz, pues, caso contrario se asesinaría a un

inocente (el hijo)». (19)

Considero que un elemento fundamental a tener en cuenta es que estos principios abrevan en la doctrina sobre la violencia de Santo Tomás. El teólogo medieval ubica, ante todo, su ejercicio legítimo en el marco del respeto a la ley natural. Esto significa que su finalidad es dar humanidad al cuerpo social atacando lo inhumano. El discernimiento del límite de lo inhumano es complejo y compete, a quien posee autoridad, la responsabilidad del ejercicio de esa sabiduría. Sin embargo, en su comentario a Romanos 13, 1 («Toda autoridad procede de Dios»), Santo Tomás recuerda los límites que el poder humano conlleva. En efecto

La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna. (20)

Es claro que esta enseñanza sobre el poder está vinculada a la influencia que la noción de participación del pseudo Dionisio ejerció sobre Tomás. Pero sabemos que no es la última palabra sobre la cuestión. En el siglo XVI Francisco Suárez enriquecerá esta interpretación con cuatro puntos fundamentales:

1) A ninguna persona física o moral le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por donación graciosa; 2) Es mediante el pueblo que le viene al gobernante la autoridad; 3) El pueblo lo otorga, por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; 4) Al hacer esta donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que lo recibe, y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere, quien ya no puede reasumirla a su capricho. (21)

Lo cual permite evitar aún más el peligro de la violencia ejercida por la discrecionalidad del príncipe.

Hecha esta salvedad volvamos al texto del aquinate. Es un párrafo particularmente sugerente porque nos exige estar alertas. Independientemente del origen de una autoridad, su poder —aun siendo injusto— tiene una semejanza (imperfecta) con el poder justamente ejercido. De modo que el discernimiento exige mucha libertad, sabiduría y visión cristiana, no solo del bien común sino de la dignidad de la persona. La relación entre estos dos últimos elementos ha sido de tratativa especial a partir de la consolidación de los derechos improrrogables de todo ser humano. Esta sensibilidad, propia del siglo XX, no puede exigirse a un autor del siglo XIII, pero nos advierte acerca del peligro ante el que estamos cuando nos movemos

con premisas abstractas para abordar las tensiones de toda realidad social.

Ahora bien, plantear la cuestión de la violencia hace emerger necesariamente la pregunta sobre las víctimas. (22) El interrogante se agiganta cuando, en relación con las víctimas, demandamos una palabra de aquel Dios que está tras todas las cosas. Al respecto me resulta muy sugerente la respuesta que René Girard ofrece en sus conversaciones con Michel Tejer. Allí observa que, si bien Job parece levantarse contra Dios, lo que sucede en realidad es que reacciona contra un Dios de violencia. Por eso, ante la pregunta de si Job resiste a su culpabilidad, el autor de la teoría de la mímesis, sostendrá:

Resiste y, haciéndolo, avanza —rozando quizás el ateísmo— hacia una religión en la que Dios no sería solidario de las multitudes vengadoras. El texto es una crítica implícita de la teología que hacía del excluido por los hombres, el ostracado de Dios. En lugar de decir, como Edipo, «de acuerdo, el parricida y el incestuoso soy yo, perseguidme, yo soy la deshonra», Job se levanta y dice: «¡Ni hablar!, ¡vuestros oráculos son mentiras! Si Apolón es eso, entonces ¡yo no quiero saber nada de ese dios!». Algo que jamás podrían decir los griegos. ¡He aquí lo que es esencial! (23)

Esto nos invita a tener mucho cuidado de justificar la violencia en un supuesto respeto de los derechos de Dios, como expresó el obispo Bonamín en una entrevista del año 1979. (24)

El ejercicio de la violencia es un desafío para un poder constituido y el poder *per se* no legitima necesariamente su uso. (25) Ya desde Francisco Suárez, pero sostenidamente en los últimos tres siglos, se ha fortalecido la idea de que un sistema que integre un equilibrio entre la justicia, la ley y la ejecución de las normas es el más sano para poder evitar la violencia injusta. Para ello es necesario que la pena sea discernida y no soberanamente aplicada desde el silencio y el ocultamiento. Finalmente, este sistema necesita ser legitimado en su origen por la voz del pueblo. Por tanto, la relación entre esos equilibrios que constituyen el Estado de derecho es fundamental para su salud.

La violencia también interroga a la Iglesia y nos exige a sus miembros cuestionar nuestras ideas de Dios (26) para no legitimar modelos de autoridad que no sean capaces de acompañar la vida de los pueblos desde la justicia, la igualdad y la solidaridad. (27)

Creo necesario detenernos en este momento en un itinerario complejo que trata de la conciencia del ser de la Iglesia y su vinculación histórica con el Estado y el ejercicio de violencia. ¿Son extrañas las posiciones en el episcopado de la Argentina en los setenta en referencia a itinerarios previos de la Iglesia? ¿Podemos olvidar, por ejemplo, la larga historia de cristianos contra cristianos? La única vez

que Constantinopla fue saqueada y sometida a matanza, expolio y violaciones, antes de su caída en manos otomanas en 1453, fue en 1204 por veinte mil caballeros cristianos financiados por navieros cristianos venecianos. Endeudados y escasos de plata, los caballeros francos, para llegar a Jerusalén y liberar a la tierra santa de los infieles, arrasaron tierra cristiana. Mientras los principales caudillos ocupaban los palacios imperiales, el ejército se abalanzó sobre el resto de la ciudad durante casi una semana. No se respetó ni Santa Sofía, ni los tesoros más venerados por los bizantinos, como la corona de espinas de Cristo y el icono de la Virgen Nicopea (Virgen de la Victoria), que fueron robados y se encuentran hoy en Sainte Chapelle de París y San Marcos de Venecia, en la capilla homónima del transepto izquierdo, respectivamente. Los peores desmanes los sufrió la población civil, los cruzados violaron a miles de mujeres de toda edad matando a los familiares que intentaban defenderlas. Según el historiador bizantino Nicetas Choniates, (28) algunos occidentales intentaron defender a los indefensos, pero fueron la excepción.

No podemos desoír el ruido de la guerra en la actualidad entre naciones cristianas. Las crónicas del pasado dejan de ser anécdota ilustrativa cuando muestran una fuerza de destrucción que sigue lastimando el llamado a la fraternidad que estamos destinados a pronunciar.

Nos corresponde hacer conciencia acerca de una larga historia de violencia que debe tener explicaciones en la forma de comprender el cristianismo y su relación con el mundo y, en particular, la Iglesia y su jerarquía y su vínculo con los poderes civiles. Una matriz (¿violenta?) compleja en el segundo milenio de cristianismo, anticipada por una asociación que viene del siglo IV, puede ser clave para entender el origen sistémico del problema. Es clave reconocerlo pues estamos dependiendo —en cierta medida— de ella aún. Era inmensa la rémora en los setenta de estos modelos. El valor de este itinerario es poner en relieve un formato eclesiológico que, en cierto modo, naturalizó la violencia y que es importante reconocer poder vivir con la seguridad que dan las formas más auténticamente evangélicas.

4. La historia teológica de la asociación Iglesia-Estado

Las fuentes del esquema que propondré son diversas y desafían a la interpretación, pero nos muestran el desarrollo diversificado y heterogéneo de la eclesiología en los últimos siglos a la vez que nos permiten comprender por qué la Iglesia del Concilio no era aún auténticamente conciliar. El profetismo del Concilio Vaticano II ha estribado precisamente en alzar la cabeza y reconocer una profunda necesidad de transformación. Anuncia algo que es necesario que florezca, da testimonio de una necesidad y no de algo que se haya logrado.

Sabemos que encontramos los primeros esbozos de la eclesiología en el cristianismo primitivo, en vinculación a la asamblea reunida para celebrar la cena del Señor y, como los discípulos de Emaús, reconocer a Jesús compartiendo el pan. (29) Vinculado a este principio tenemos los primeros esquemas cristológicos, en las Cartas de Ignacio de Antioquía, donde la vida del cristiano y la Iglesia se entienden desde la experiencia martirial como participación de Cristo entregado por nosotros. El pan partido en la eucaristía es el sacramento fundamental de esta identidad cristiana, tanto en su dimensión personal como comunitaria. Ignacio entiende el camino del discipulado como purificación en la participación de la muerte de Cristo:

No les doy órdenes como si fuese alguien. Pues si estoy encadenado a causa del Nombre, todavía no he alcanzado la perfección de Jesucristo. Ahora, en efecto, comienzo a ser discípulo y les hablo como a condiscípulos, pues era necesario que ustedes me ungieran con la fe, exhortación, paciencia y grandeza de ánimo que tienen. (30)

Aquí la eucaristía ocupa un lugar decisivo ya que «el centro del pensamiento ignaciano es Cristo muerto y resucitado, nuestro actual vivir. Y eso es lo que se realiza en las reuniones de las Iglesias, un poco de espaldas al mundo, que rinden culto al Padre». (31)

Pero esta eclesiología eucarística y martirial, que pone al discipulado por encima de toda dignidad, no entiende a la comunidad cristiana como algo invisible y pneumático. El principio encarnatorio se traduce en una visión jerárquica que pone al obispo como ministro de la unidad. Su forma de discipulado posee el desafío del cuidado de la comunidad, de su concordia y fidelidad a Dios. Sin alargar aquí la cuestión acerca de la configuración posneotestamentaria del episcopado, debemos afirmar que este ministerio «proveyó el instrumento que necesitaba la Iglesia inmediatamente posterior al Nuevo Testamento para mantener su unidad y ortodoxia ante los desafíos de su misión apostólica creciente». (32) La inicial tendencia a la atomización que pone en peligro a los seguidores de Jesús, vuelve al *epíscopo* , primero más profético e itinerante, un ministro estable al cuidado de una comunidad, no como soberano sino como «condiscípulo».

Sin embargo, la situación de persecución cambia. Los cristianos, y su configuración jerárquica, adquieren una nueva posición en el Imperio. Primero, con el edicto *Mediolanensis* , o de tolerancia, de Constantino y Licinio (Milán, 313), y luego con el edicto *Cunctos Populos* , promulgado por el emperador Teodosio (Tesalónica, 380). Es importante advertir la distinción que hay entre ambos. Mientras que el eje del acuerdo de Milán está en que «hemos creído nuestro deber dar

a conocer claramente estas decisiones a tu solicitud para que sepas que hemos otorgado a los cristianos plena y libre facultad de practicar su religión», (33) el del edicto de Tesalónica está en la expresión «todos nuestros pueblos [...] deben adherirse a la fe transmitida a los romanos por el apóstol Pedro, la que profesan el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría». (34) Lo que sucedió, con relevancia para nuestro tema, fue que mientras en el primero el Rex era además Pontifex, en el segundo el emperador tenía facultades de Rex y el obispo de Roma de Pontifex. De este modo, en el modelo de Teodosio, la autoridad del Imperio y el pontífice cristiano constituían un principio dual del poder en la *Societas Romana* . Este modelo, en el que la fe cristiana tenía por misión custodiar la fe imperial y el emperador lo era de la *ecclesia* , reaparecerá con Carlomagno. (35) La tendencia césaropapista se consolidó en la *Constitución Romana* del 824 que «ponía bajo control imperial los actos políticos y administrativos del Papa con la presencia permanente de dos *missi dominici* así como obligarle a un juramento de fidelidad hacia el emperador antes de su consagración». (36)

Sin embargo, este esquema entrará en crisis en el siglo XI con el giro del césaropapismo imperial a la hierocracia papal. La fuerza legitimadora que el obispo de Roma tenía sobre la investidura imperial, y sus esfuerzos por la unificación de Europa, llevó al centralismo papal que encuentra su momento de mayor esplendor, al menos en lo que a los textos se refiere, en las 27 sentencias del *Dictatus Papae* (Gregorio VII: 1073-1085). Algunos de estos cánones muestran el clima de época y el giro que supone para la anterior visión de la potestad imperial; el VIII: Solo el Papa puede llevar las insignias imperiales; el XII: Solo a él le es lícito deponer emperadores; el XVIII: Que su sentencia no puede ser rechazada por nadie y él puede rechazar la de todos.

Estos *dictatus* no fueron aceptados en el Sacro Imperio Romano Germánico, los reinos ibéricos y en Inglaterra. De hecho, son conocidos los conflictos de Gregorio con el emperador Enrique IV, quien a su vez reivindica para su investidura los derechos del modelo césaropapista. Los tiempos eran otros y el Papa, en febrero de 1076, excomulga al emperador, vaciándolo del carácter sagrado de su poder. Esto motiva la peregrinación del emperador hasta Canosa, en enero de 1077, para solicitar con humildad perdón al pontífice. (37)

Pero esta visión declinará en los siglos siguientes, como sabemos, llegando a su clímax en el choque entre Bonifacio VIII (1294-1303) y Felipe el Hermoso, en los albores de la reforma. En este caso, será el Papa el que sea sorprendido por las tropas del rey, en Anagni, donde el pontífice es humillado. Atribuyen a Sciarra Colonna haber abofeteado al obispo de Roma. Dante recuerda estos acontecimientos

en unos sugerentes versos del canto XX de la *Divina Comedia* :

Para que menos se vea el mal futuro y pasado,
veo en Anagni entrar la flor de lis,
y en su vicario quedar Cristo encarcelado. (38)

Este momento inicia un proceso que encontrará su capítulo de mayor intensidad en el reino inglés, durante el siglo XVI. Sabemos los motivos, y huelga reiterarlos, del enfrentamiento de Enrique VIII (1509-1547) con Roma. Independientemente de la posición, finalmente caprichosa, del monarca inglés, un nuevo modelo se estaba consolidando, del cual abreva el soberano Tudor. Es la propuesta que encontramos en *The Obedience of a Christian Man* . En *La obediencia de un hombre cristiano* de William Tyndale —sacerdote católico—, analiza la intrusión en la vida diaria, tanto a nivel local como nacional, por parte de la Iglesia y, especialmente, del Papa, y cómo esta distorsiona activamente las Escrituras para satisfacer sus propias necesidades. Aquí surge un nuevo estilo de césaropapismo en el que el gobernante ejerce potestad jurídica y de régimen sobre la Iglesia.

Podemos entonces darnos cuenta, a partir de este sencillo esquema del proceso histórico, que al momento de la reforma la autoconciencia de la Iglesia estaba llena de elementos que involucraban la relación con el Estado como aspecto conformante de su identidad. La Iglesia, al momento de la crisis con los reformadores luteranos, se encuentra en una encrucijada heredera de rémoras de las anteriores convicciones eclesiológicas. El mismo Lutero no pudo ser ajeno a esta forma de concebir las cosas, hecho que se constata en su alianza con los príncipes alemanes. (39)

Hay que destacar que en medio de esta tensión hubo voces que se alzaron para intentar una nueva consideración de la Iglesia. Creo que es justo en este momento recordar que, decepcionado por Julio II (el papa guerrero contra reinos cristianos), y escandalizado por su experiencia romana, Erasmo de Rotterdam (un humanista cristiano, que persevera católico), critica los excesos del papa-rey. Será visto con sospecha desde Roma y a la vez denostado por los reformados, que lo acusan de tibieza. Era también muy amigo de Tomás Moro y John Fisher y sufre desde la distancia la crueldad de Enrique VIII ya que al enterarse de la muerte de sus compañeros entra en una inmensa tristeza que lo conduce, un tiempo después, a la muerte.

Todo este proceso consolidará lo que se llamará el tratamiento apologético y jurídico de la Iglesia, centrado en dar cuenta del lugar en donde está su verdadera realidad, por oposición a los reformadores. El papado colaboraba con esta visión ofreciendo en su figura una certeza de localización, desarrollando su supremacía universal y aislándose del cuerpo de los obispos. (40) Ante la fragmentación fue limitada «la pluralidad de posiciones que habían existido durante el

medioevo». (41) La Iglesia en el momento de la crisis con los reformadores busca así establecer un proceso de diferenciación.

Un gran capítulo de esta geografía de alianzas entre el poder, la violencia y la Iglesia lo constituye el Regio Patronato que, con ocasión de la expansión de los territorios ibéricos, otorga a los reyes de Portugal primero y España después potestades delegadas por el pontífice para favorecer la instalación de jurisdicciones eclesiásticas y propagar la fe. Nuestra República, heredera de este sistema —a pesar del galicanismo colonial que se extendió luego de 1810— (42) transitará durante muchos años, como ya lo presentamos, con esta lógica que reconoce elementos césaropapistas a la vez que bendice propuestas del esquema hierocrático. (43) Dentro de él, el Estado y la Iglesia conforman una totalidad dual en medio de la que se intentó reconocer a la nación y su identidad.

En este clima de la modernidad, madura otro aspecto decisivo para nuestra cuestión. Es la confrontación acerca de la legitimación de la verdad. En el Renacimiento, las ciencias habían empezado a desplazar a la Teología como garante de pruebas y certidumbres. Pero desde el siglo XVII la filosofía obtendrá carta de ciudadanía para hablar de aquello que se reservaba al conocimiento teológico, capaz de elevarse desde la fe en la revelación a la contemplación de lo trascendente y enunciar por analogías la verdad donada por Dios. (44)

Desde este inmenso contexto entendemos entonces el valor del Concilio Vaticano I, que recupera una forma de armonía más próxima a la de Tomás y Erasmo, criticando tanto el fideísmo como el racionalismo. (45) A la vez que entre la posición *Tudor* y el *Dictatus Papae* intenta abordar un equilibrio con la definición sobre la infalibilidad pontificia (el Papa es infalible en cuestiones de fe y moral). La infalibilidad pontificia no debe aplicarse a las cuestiones del gobierno temporal, no se trata de inerrancia en todo el orden de las cosas. (46) En este sentido, es de destacar la respuesta de los obispos alemanes a Bismarck que, en el año 1875, (47) afirman expresamente que este dogma no había convertido al Papa en un soberano absoluto. (48) No debe interpretarse la infalibilidad pontificia en la línea de un retorno a la hierocracia, por más que las tendencias ultramontanas de la escuela romana hayan perseverado en este tipo de aproximación. En efecto, la *Pastor Aeternus* «a pesar de prestarse a una interpretación moderada [...] fue “recibida” y comentada, desde el día siguiente a la clausura del Concilio, con un espíritu ultramontano triunfante que reinyectaba en ella sus propias exageraciones». (49)

No podemos silenciar, finalmente, que el déficit está en una insuficiente teología de la relación entre el primado romano y la colegialidad episcopal. Sin embargo, basta leer los números del

Denzinger Hünermann (Cf. Nota 47) dedicados a la respuesta a Otto Bismarck para darse cuenta de que tanto el episcopalismo como el papismo estaban muy alejados del espíritu conciliar. Es indudable que la interrupción de la Asamblea, a causa de la invasión de Garibaldi a Roma, impidió concluir con un texto que, quizás, hubiera sido más equilibrado.

El Vaticano II será el capítulo que complete el propósito de aquellos obispos de la segunda mitad del siglo XIX, que quisieron pensar a la Iglesia en la modernidad. No cabe dudas de que el concilio del siglo XX fue más que llenar lo que faltaba. Los noventa años que separan un concilio del otro constituyen un tiempo con desafíos inmensos, marcados por avances tecnológicos inéditos, aplicados al desarrollo humano y a su destrucción.

Si la fe y su desencuentro con la razón moderna fue un reto decisivo en el contexto del Vaticano I, la fe ante la historia lo será en el Vaticano II. Un extraordinario documento de la Comisión Teológica Internacional, del año 1989, nos muestra la convergencia de ambos desafíos: el texto nos enseña que la cuestión fundamental en el planteo filosófico debe ser reconocer la verdad en la historia. A la vez, al afrontar la cuestión teológica, el centro está en la verdad transmitida en la *paradosis,* la tradición, el despliegue histórico de la fe vivida y enseñada, marco en el que los mismos dogmas deben ser interpretados. (50)

Este documento sintetiza uno de los aspectos más incisivos del Concilio Vaticano II: la teología de la historia y los signos de los tiempos. La historia se ha vuelto un escenario particularmente complejo que lleva a los padres conciliares a reconocer su autonomía relativa. (51) Pero esta autonomía *relativa* no se refiere a la relación entre la Iglesia y el Estado y no se enuncia en la *Lumen gentium* como si fuera una forma que debe regir la relación entre la Iglesia y las cosas temporales. Se refiere a la relación Dios mundo y sus consecuencias sociales y culturales. De esa relación, la Iglesia es sacramento. (52) Por ello el principio de autonomía se formula en la *Gaudium et spes* . No es la autonomía relativa del Estado respecto de la Iglesia, sino la autonomía del mundo, la cultura, la vida humana en general respecto de Dios. Relación que puede ser reconocida por un deseo elícito o estar presente, sin ser reconocida, por el anhelo de plenitud que está escondido en todo ser creado. En la recepción de la GS está la clave del conflicto eclesiológico del episcopado argentino. No creo que sean muy distintas las eclesiologías de fondo, sin embargo, las posiciones desde las que se entiende la relación Iglesia mundo-iglesia Estado son sustancialmente opuestas. La libertad y la universalidad de la Iglesia exigía que se pensara la propia misión desde los desafíos de la historia y el compromiso de sus actores. Sin

este presupuesto central en la *Gaudium et spes* , los imaginarios desarrollados anteriormente operaban como una fuerza inconmensurable ante los documentos de la Asamblea Conciliar. Solo desde esta forma de entender la Iglesia en el mundo era posible no quedar atrapados en el imaginario de la unidad dual de la nación constituida por la Iglesia y el Estado. Pocos lograron desarrollar un profetismo de ese nuevo momento del Espíritu; algunos lo entrevieron borroso y trataron de llevar adelante acciones en silencio; algunos otros sostuvieron la necesidad de salvar esa alianza para salvar la fe. Al conjunto le fue muy difícil sustraerse de aquel modelo milenario que había dado tanta presencia sistémica a lo largo de los siglos y al que parecía inevitablemente atada la naturaleza visible de la fe cristiana.

5. Tendencias, tensiones y eclesiologías en gestación

Sabemos que la cuestión de la colegialidad episcopal ha sido un tema de particular discusión en el Concilio Vaticano II. Aunque en el aula conciliar el tema apuntó a las relaciones entre los obispos y el primado romano, el desafío práctico posterior estuvo también en la presencia de diversidades en el cuerpo episcopal. Walter Kasper, cuarenta años después del concilio, afirmó que «las controversias de entonces están sin resolverse verdaderamente hasta hoy y continúan teniendo repercusiones». (53) Conocemos las dificultades que hubo para la reforma conciliar en el cuerpo episcopal argentino. Según el testimonio del obispo Casaretto, el obispo Aguirre «había sido un precursor del Concilio y en el mismo adhirió al grupo de los obispos argentinos muy favorables a las reformas. Este grupo era minoritario. La mayoría no era, ciertamente, muy propensa a los cambios». (54) No obstante esto, terminado el Concilio los obispos argentinos asumieron el Vaticano II como un gran acontecimiento que invitaba a volver a lo más genuino, y caminar hacia una renovación fiel a la tradición. (55)

Los frutos de este entusiasmo se visibilizaron en el propósito de animar un Plan Nacional de Pastoral y en los aportes a la II Asamblea del Episcopado latinoamericano de Medellín (1968). Como resultado de esto, surge la Declaración de San Miguel (1969). Este documento, en palabras de Lucio Gera, buscó comprender «en la misión, todo el ámbito de la promoción humana», trabajando por la liberación total del hombre y dando luz al cambio de estructuras opresoras e injustas fruto del pecado. Para acompañar este camino, en el año 1967, se formó la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), que tenía como propósito llevar adelante las estructuras de comunión y participación. Formada por obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, acompañaba a los miembros del episcopado en sus discernimientos pastorales, hasta el punto que tenía voto en las decisiones. (56) Sin embargo,

Este camino de renovación de la conciencia eclesial y de su acción pastoral se frenó desde la elección de la nueva conducción de la CEA, presidida por monseñor Adolfo Tortolo en 1970, y se llegó a producir un corte real con lo que se venía gestando […] las autoridades civiles confundían el servicio socio-político desde el Evangelio con el avance del marxismo en el país [… en la CEA)] se optó por la estabilidad frente a la inseguridad de los riesgos [y] se eligió quedar a resguardo en lo institucional. (57)

A partir del año 1979, la Iglesia en la Argentina reinició su camino de recepción conciliar, animada por el «Documento de Puebla» y por el documento, del año 1981, «Iglesia y comunidad nacional». Sin embargo, la anterior ruptura inició un proceso en el que vivir la colegialidad exigió un gran desafío en medio de tensiones provocadas por la diversidad de posiciones del cuerpo episcopal ante la creciente violencia en el país. El entusiasmo inmediatamente posconciliar fue seguido de épocas más complejas donde la colegialidad requirió mucho esfuerzo en medio de diferencias acentuadas. Entre los obispos se encontraban «católicos conservadores, moderados, progresistas y todo el arco de combinaciones entre distintos modos de vivir la Iglesia». (58)

El Nuncio Pío Laghi sintetizaba esta diversidad en tres posiciones: «una mayoría de obispos moderados (80%), mientras que el 20% restante —que no estorban la acción pastoral de conjunto, sino que más bien sirven de estímulo o freno al colegio episcopal— lo divide entre conservadores-intransigentes (10%) y muy avanzados (10%)». (59) Esta consideración de Pío Laghi muestra una situación en el episcopado casi en reflejo con las posiciones eclesiológicas que se daban en el clero en general. En efecto,

Gera y Rodríguez Melgarejo —en una publicación de 1970— distinguen tres grupos o líneas eclesiales: una posición tradicionalista, conservadora […] con un ideal de cristiandad […] de *Societas Perfecta* . Una segunda línea del catolicismo liberal, progresista, afín al Concilio […]. Una tercera línea, denominada en este contexto como corriente de protesta social, que criticando en forma cada vez más aguda al sector liberal e, incluso, a la izquierda marxista, irá a partir de Medellín ganando progresivamente terreno […]. (60)

Esta diversidad se ve especialmente expresada en los posicionamientos ante el golpe militar y los atentados contra los derechos humanos. Al respecto, monseñor Casaretto considerará que se encontraban, en la CEA, las siguientes posiciones:

Es sabido que obispos como Novak, De Nevares, Angelelli, Hesayne, Scozzina, Devoto, plantearon desde el inicio del golpe militar una posición de claro enfrentamiento […]. Algunos de ellos prescindían de la Conferencia Episcopal […]. Esa actitud no estaba

bien vista por la mayoría de los obispos que pensaban que en esa materia se debía siempre obrar corporativamente […]. En esta línea estaba otro grupo de obispos entre los cuales ubico a Zazpe, Kemerer y Laguna que, si bien concordaban con esa posición, no querían obrar aisladamente, sino en consonancia con la Conferencia Episcopal. También estaba el grupo más conservador que priorizaba la «lucha contra el marxismo» y creía en la buena fe de los «militares católicos» […] monseñor Bonamín […], monseñor Tortolo, Sansierra, Plaza […] todo esto desembocó en que asumiera la presidencia el cardenal Primatesta […] fiel representante de la mayoría de los obispos que privilegiaban las gestiones a las declaraciones. (61)

Más descriptiva es la propuesta del obispo Bressanelli, que afirmaba:

El accionar de la jerarquía eclesiástica no fue uniforme […] se podría clasificar el Episcopado de entonces en estas posibles posturas: obispos con voz y gestos proféticos: Novak en Quilmes, Angelelli en La Rioja, Hesayne en Viedma, De Nevares en Neuquén, Devoto en Goya, Zazpe en Santa Fe, Ponce de León en San Nicolás de los Arroyos, Brasca y Casaretto en Rafaela, Pironio en Mar del Plata. Obispos no ligados a los militares muy comprometidos en la vida cotidiana de los perseguidos: Kemerer, Gottau, Marengo, Moure, Scozzina, Marozzi, Raspanti y Laguna […]. Obispos que quizá creían en la honestidad de la jerarquía militar […] y favorecieron indirectamente el accionar de los militares […] Bonamín, Sansierra. Obispos que no apoyaron a los militares, pero buscaron la solución desde el diálogo institucional, sin poner gestos proféticos. Obispos que […] quedaron marcados por su rol de vicarios castrenses […] Tortolo, Medina […].

En su globalidad, la jerarquía eclesiástica fue acusada de «tibia» […] creo que se equivocó en la estrategia que asumió […]. Con dolor, *post factum* , lo menos que podemos decir es que discernieron erróneamente. (62)

Independientemente de lo ajustados de las listas propuestas por Bressanelli, da un panorama de los matices que existían en las posiciones del episcopado.

Las dificultades de interpretación quedan en evidencia en la autoconciencia perpleja que realizan los obispos en la carta del 9 de noviembre de 2012. El texto fue motivado por afirmaciones de Jorge R. Videla que atribuyó «a quienes entonces conducían el Episcopado, alguna complicidad con hechos delictivos». Ante esto, en la carta, leemos que «una suerte de connivencia es totalmente alejada de la verdad de lo que hicieron los obispos involucrados en ese momento» y que «los obispos que nos precedieron… intentaron hacer cuanto estaba a su alcance por el bien de todos, de acuerdo con su conciencia y juicio prudencial». Por tanto, hubo acciones que respondieron a un

convencimiento de conciencia. Esta afirmación provoca un giro en el sujeto del documento, que pasa de hablar de «lo que hicieron» a «hemos sido». En el marco del pedido de perdón del Jubileo del 2000, doce años después, el Episcopado asume como cuerpo haber sido «indulgentes con posturas totalitarias, lesionando libertades democráticas, que brotan de la dignidad humana» y también «porque con algunas acciones u omisiones hemos discriminado a muchos de nuestros hermanos, sin comprometernos suficientemente en la defensa de sus derechos». La primera parte del documento trata de exonerar a las autoridades de la CEA de aquella época. La segunda parte es un pedido de perdón como cuerpo de la indulgencia con posturas totalitarias. El documento que parece contradictorio es, en realidad, una expresión de perplejidad. (63)

El valor de la segunda parte del documento se puede estimar a la luz de una expresión de Juan Pablo II en la Audiencia del 1º de septiembre de 1999. En esa ocasión, en el marco del Jubileo y en la línea de *Tertio millennio adveniente* , el papa enseñó acerca de la importancia de que la Iglesia pidiese perdón por las culpas históricas de sus hijos. El pontífice, además, afirmó algo de especial importancia para nuestra cuestión: «El reconocimiento de los pecados históricos supone una toma de posición con respecto a los acontecimientos, tal como realmente sucedieron». Por tanto, en continuidad con esta lógica comunitaria de reconocimiento de culpas, los obispos argentinos en 2012 están aceptando los errores del pasado. Optan, además, por evitar el juicio a las responsabilidades específicas asumiendo en esto también la perspectiva de la audiencia papal. (64) El valor del texto episcopal estriba, finalmente, en el reconocimiento de un hecho histórico triste y doloroso que involucró a pastores que obraron por omisión, indulgencia o movidos por el miedo. Y, claro, piden perdón.

Este proceso nos lleva entonces a sugerir algunos marcos interpretativos que permitan comprender, finalmente, los espacios teológico-institucionales desde los que obraban los obispos. En su gran mayoría provenían de aquel sistema envolvente que llamábamos la *Societas Perfecta* . La de una sociedad, la Iglesia, que podía alcanzar sus fines solo mirándose a sí misma. Pero sabemos que en la teología conciliar no hay comprensión de la Iglesia (*Lumen gentium*) sino desde el espejo que tiene de sí misma en el encuentro con el mundo actual (*Gaudium et spes*). De allí que el mismo modelo conciliar se abrió en dos perspectivas de recepción. Una más dialogal y pastoral, que miraba el Concilio II como un texto canónico, sin tanta exigencia de glosa y recepción, frente a la anterior, en la que la Iglesia y el *Reino* casi se identifican, donde el carácter fundamental de autocomprensión parte del *misterio* . Pero había otra más profética que abordaba la mirada conciliar desde la recepción que realizaron de *Gaudium et spes,*

en América Latina, Medellín y Puebla. Este último documento ofrece una novedad en el modo de buscar e interpretar la verdad, ya que su estilo buscó dar a las realidades terrenas el valor de un lugar teológico. (65) Ellas dan que hablar teológicamente y nos ponen ante un imperativo: el del buen samaritano. Esto que no fue técnicamente expresado en el texto conciliar fue narrado en la epistemología latinoamericana con la mediación de la cultura y la liberación de la opresión. De allí que podemos descubrir en el modelo conciliar dos acentos importantes para nuestro tema: por un lado, una perspectiva más teológico pastoral, con énfasis en el diálogo y el peligro de comprender a la Iglesia con cierta abstracción. Por otro, el que asume el desafío de dar testimonio del evangelio de la salvación y la liberación de los pobres y oprimidos. La historia como lugar teológico se concretiza en la historia de los que sufren y son invisibilizados. Su exigencia mayúscula será el discernimiento de los signos de los tiempos.

Encontramos bastante claras estas tres actitudes en una discusión que se dio en la CEA en la reunión de la 49º Comisión Permanente: el contexto de la conversación fue la acogida, en el gobierno militar, del documento «Reflexión cristiana para el pueblo de la patria. El texto fue un intento de alzar la voz contra las violaciones de los derechos humanos». En la reunión 49º, la cuestión de la dignidad humana estaba sobre la mesa. En este marco, Tortolo sostuvo que «nunca había sido declarado taxativamente por el magisterio de la Iglesia cuáles son los derechos humanos». (66) La afirmación provocó la reacción de Zazpe, quien indicó que «“En *Pacem in terris* hay una enumeración”, a lo que Tortolo replicó “pero no taxativa”, finalmente Iriarte intervino “nunca se podrán declarar taxativamente, son históricos: se explicitan en el momento”». (67) Esta discusión expresa la tensión entre las posiciones representadas por Tortolo y por Zazpe e Iriarte. En la misma reunión, con ocasión de la discusión sobre la recepción del documento, aparece el matiz de la posición de Primatesta. En efecto, Zazpe afirma que la repercusión fue positiva, pero continúan las violaciones de los derechos humanos; Primatesta sostiene que, sin embargo, hay algunos que se sintieron incomprendidos, que a otros les ha provocado inquietudes de conciencia, y los moderados se sienten respaldados. Tortolo, en cambio, afirmará que la oficialidad mayor ha recibido el documento, pero los jóvenes sienten que el texto no valora todo lo que están haciendo por el país. (68)

En cualquiera de estas tres posiciones encontraremos, a su vez, matices que hacen que en sus bordes se toquen y sean porosas y la acción concreta de cada uno de los implicados, individualmente, no siempre sea clara de discernir. Sin embargo, algunos nombres nos permiten visibilizar a cada una de estas actitudes en sus expresiones

más genuinas. El caso más paradigmático de la primera fue monseñor Bonamín. (69) Para comprender la fuerza de la postura, es muy sugerente escuchar su homilía del *Te Deum* , del 25 de mayo de 1975, en la catedral de Buenos Aires. (70) Coincidiendo la celebración patria con la fiesta de la Trinidad afirmará que

Dios es comunidad, Dios es sociedad de personas [...]. ¿No veis en eso queridos hermanos el reflejo bienhechor sobre nuestra vida social? Los que vivís una nación en la pasión de vuestros corazones ¿no advertís en esto cómo la Trinidad quiere reflejarse en el hecho de una nación que es multitud de personas [...] pero unida en el fondo en esa unidad que se llama la patria? [...] Yo sé que estáis preocupados por la patria [...] salid a este dar la patria, afuera, en la calle, en el trabajo, en la acción, en la función. Entrenad ese corazón para amarla, ese cerebro para pensarla, ese brazo para defenderla con instrumentos de trabajo y si ella lo requiriera con la espada, salid a esa conquista.

La tarea de defensa de la patria se desprende de la gloria de la Trinidad y en ella encuentra arraigo y fundamento. Finalmente, quienes defiendan la patria de sus agresores estarán realizando un mandato divino.

De la visión conciliar dialógico-pastoral ha sido figura emblemática el cardenal Primatesta. (71) Sus trabajos más intensos han estado mediados, fundamentalmente, por la Comisión de Enlace. (72) Ella fue la expresión de la vocación de diálogo reservado entre el episcopado y las autoridades militares. Un instrumento de gestión que, a la vez, preservaba de la exposición a la jerarquía del ejército. Evitando el juicio público entendía que mantenía la posibilidad de intervención efectiva ante la violación de los derechos humanos. Este esquema encontrará un quiebre con ocasión de la alocución de Juan Pablo II en el Ángelus, del 28 de octubre de 1979, y su famosa afirmación sobre los desaparecidos. La intervención papal provocó desconcierto en los militares, que se sintieron traicionados por los obispos y asignaron esto a informes de «miembros tercermundistas de la Conferencia Episcopal». Primatesta, sorprendido por el accionar del pontífice, pidió entonces a la Santa Sede instrucciones para obrar en adelante. (73) La lógica de autocomprensión de este modelo se manifiesta en una expresión de Galán, miembro de la Comisión de Enlace, según consta en las Actas de la Comisión Permanente de la CEA: «Los militares lo ven un poco como una traición que se les ha hecho, aunque se les ha dicho con toda claridad que, siendo la Iglesia una y estando la cabeza en Roma, se debía informar allá». (74) No obstante la conciencia de libertad de la Iglesia, la lógica del modelo de cristiandad mantiene sus huellas en estos obispos que tratan de caminar por una senda conciliar. De esto son suficiente expresión la dificultad del diálogo con el primado belga, el cardenal Suenens, sobre los exiliados y

desaparecidos; (75) o sus palabras de despedida a Videla al dejar la presidencia en las que expresa que quizá no se le haya reconocido al militar, suficientemente, todo lo que ha hecho por el país. (76)

La perspectiva profética tiene su punto de partida en la asunción del Concilio que hacen los obispos que firmaron, el 16 de noviembre de 1965, en la Catacumba de Domitila, en Roma, el texto conocido como Pacto de las Catacumbas. El eje de este compromiso de vida pastoral está puesto en la determinación de los obispos de llevar adelante su ministerio en pobreza, con los medios que la gracia alcance, sin vivir la excepcionalidad ni la tentación de poder, motivados por la caridad pastoral, alejados de la ambición, abrazando un estilo de vida cercano a todos. (77) Sabemos por la lista de Charles Marie Himmer (obispo de Tournai, Bélgica), que en el Pacto de las Catacumbas hubo cuatro obispos argentinos firmantes. Ellos fueron Alberto Devoto, de la diócesis de Goya; Vicente Zazpe, de la diócesis de Rafaela; Juan José Iriarte, de la diócesis de Reconquista, y Enrique Angelelli, obispo auxiliar de Córdoba. Algunos otros sostienen que fueron solo dos: Angelelli y Devoto.

Angelelli insistió mucho acerca de la importancia de que se viviera la libertad de la Iglesia en su misión y no se permitiera que los militares actuaran como promotores y guardianes de la verdadera fe. Esta cuestión siempre estuvo presente en la relación del ejército con la Iglesia y alcanzó algunos momentos curiosos, como la pretensión por parte de la Junta Militar de impugnar un catecismo juzgando su integridad teológica, (78) o la injerencia del Estado en los contenidos de la educación católica. (79)

La posición de este grupo de obispos centró su misión en la libertad y universalidad de la Iglesia, insistiendo en que solo será posible este modo evangélico de vivir en la medida que Cristo pobre sea la fuerza y la identidad de su vida. La relación con los poderosos será para ayudar a los que padecen injusticias, y el propio poder será vivido como servicio. Por eso «rechazamos que verbalmente o por escrito nos llamen con nombres y títulos que expresen grandeza y poder (eminencia, excelencia, monseñor[…]). Preferimos que nos llamen con el nombre evangélico de "padre" […] buscaremos colaboradores para poder ser más animadores según el Espíritu que jefes según el mundo». (80)

En este punto del camino estamos en condiciones de arribar a algunas consideraciones finales.

6. Perspectivas abiertas

Hemos realizado un recorrido que nos ha permitido visitar los paisajes de la *forma ecclesiae* dominante durante el segundo milenio. A su vez, al comprender que este modelo sistémico exigía una determinada relación con el Estado, pues la Iglesia se comprendía

como parte de una totalidad de la que él formaba parte, he tratado de proponer esa alianza como un esquema que incluye la presencia sistémica de la violencia. Esa totalidad tenía que ver con la administración de poder.

Como herencia de esos grandes sistemas hemos intentado poner en evidencia que la sociedad argentina en su conjunto, desde la década de 1930, legitimó a la institución militar como garante de estabilidad y orden transfiriendo hacia ella expectativas mesiánicas de progreso y paz.

A su vez he propuesto algunos modelos eclesiológicos presentes en la vida del episcopado argentino posconciliar, advirtiendo que entre ellos existían grises, zonas de gran porosidad, que nos permitirían llevar esos esquemas de los tres propuestos a cinco (uno en la frontera entre el modelo conservador y el conciliar pastoral y otro en la frontera de este último con el profético). He preferido tres, pues permite determinar con más precisión las tensiones presentes entre los obispos ante el discernimiento que su acción pastoral exigía en medio de un contexto de violencia y deterioro social.

Esos tres modelos intentaron expresar cohesión y colegialidad a una sociedad atravesada por el miedo y la disgregación. Ello se debió a la importancia de la cuestión colegial en la eclesiología conciliar, al pedido de la Santa Sede de que se pronunciaran en unidad y, tal vez, quizá también, por miedo defensivo de una gran parte de la Conferencia Episcopal. Esto llevó a que los obispos se pronunciaran en diversas ocasiones advirtiendo acerca de la violencia desatada, los desaparecidos, las víctimas y sus familiares. (81) Sin embargo, como consecuencia de los equilibrios internos de la Asamblea Episcopal, los documentos nunca tuvieron el tono de denuncia, con la intensidad que esto exigía, sino más bien el de un llamado de atención para dar cuenta, ante la sociedad y las autoridades, de que la realidad no les pasaba inadvertida. La tibieza tiene que ver, en el fondo, con la falta de cohesión en las convicciones respecto de qué reacciones se debían tener ante el problema.

La mayoría de los obispos entendió que la relación con el Estado debía ser custodiada para preservar al gobierno, pero también para cuidar los intereses de la patria y la fe cristiana de la amenaza del marxismo y su ideología atea y violenta.

Los tres modelos eclesiológicos estaban constituidos por elementos diversos. Uno era el modelo milenario, el de la *Societas Perfecta* , el modelo del *Rex y Pontifex* expresado más tarde en el Regio Patronato. Pero además otros dos estaban gestando su identidad. Por un lado, el conciliar pastoral y, por otro, el conciliar profético. El primero más arraigado en el diálogo y la gestión directa con el Estado, el segundo con la convicción de que la acción y la palabra eran necesarias para

mostrar la verdad con libertad y sin quedar atados a los privilegios del mundo. Fue así que mientras permanecía un modelo de cristiandad con el dualismo sagrado profano y la alianza con el Estado cristiano como eje estructurante de la relación Iglesia-mundo, se gestaba un modelo pastoral con *clave dialogal* en la relación Iglesia-mundo y un modelo profético con *clave en el anuncio/denuncia* en la relación Iglesia-mundo. Los tres modelos, a su vez, permanecieron envueltos en una atmósfera común de eclesiología de cristiandad, que privilegió la cohesión por sobre la diversidad y la necesidad de mantener una posición de fuerza que evitase las divergencias públicas que se interpretaran como debilidad. En este sentido es importante tener en cuenta que hay marcos culturales envolventes que son capaces de invisibilizar el esfuerzo de los que pugnan por un estilo diverso. Los grandes sistemas que resultan de procesos históricos seculares pueden estar muy arraigados, de tal modo que su funcionamiento exige de un gran esfuerzo para volverse consciente frente a ellos y poder pararse y someterlos a crítica. A quienes quisieron reaccionar se les hizo difícil sustraerse del inmenso mar de prejuicios que constituían un sentido común para enfrentar la realidad. Por eso tiene tanta fuerza la frase de Becciu, en la homilía de la beatificación de Angelelli, cuando afirmó que él y sus compañeros «fueron mártires del Concilio».

Creo que las víctimas podrían haberse acompañado mejor sin el condicionamiento dado por esta autocomprensión abonada por las «glorias eclesiológicas» de las primeras décadas del siglo XX en la Argentina.

En este contexto, con muchos antecedentes históricos, con una situación de violencia compleja, con un fuerte deterioro social y una legitimación de las Fuerzas Armadas como garantes sociales y custodios de la fe, las posiciones más conservadoras ofrecieron el clima seguro de desarrollo de la acción. Esto provocó que los miembros del episcopado que se posicionaban en la zona de una mirada pastoral-dialógica concedieran a la mirada conservadora el funcionamiento sistémico de acercamiento a las autoridades militares. Esta misma postura conciliar, a su vez, reconoció en la profética el valor de su testimonio, y obró también en consecuencia, gestionando, intercediendo (aunque silenciosamente). La mirada profética también obró como cuerpo, según el primer imaginario, aunque actuó públicamente —de modo personal en sus diócesis— con una osadía y exposición que condujo a algunos de sus representantes al martirio.

El balance final es de severidad para la acción de conjunto como cuerpo y de reconocimiento para la actitud profética. Inevitablemente el segundo modelo queda comprometido por sus escasos gestos públicos. Los textos conocidos dejan en evidencia la conciencia con la que cada uno de estos esquemas llevó adelante sus convicciones. No se puede dudar del convencimiento de Bonamín, ni del de Laguna o Primatesta, ni del de De Nevares, Devoto y Hesayne. Pero como resultado de conciliar en la palabra pública posiciones tan diversas, en un contexto de tanta gravedad, el balance de la acción institucional de la Iglesia fue de tibieza y excesiva cautela, donde la agenda que conducía estaba marcada por un esquema que privilegiaba un modo de relación con el mundo que no prestó suficiente atención al paradigma de la libertad y la universalidad, iniciado por *Gaudium et spes* e interpretado por Medellín *y* Puebla para América Latina.

Sin embargo, al momento de terminar esta colaboración creo que lo notable en el proceso que hemos analizado ha sido que algunos fueron capaces de tomar fuerzas y, animados por otros hermanos en la fe, dar un testimonio extremo de solidaridad y compromiso con el dolor:

Por eso queremos dar gracias a Dios por la vida y el ministerio del Beato Enrique Angelelli y también de Mons. Carlos Ponce de León que junto con otros obispos estuvieron a la altura de su responsabilidad pastoral, defendiendo la misión de la Iglesia y su servicio al Evangelio y realizando de un modo ejemplar una auténtica escucha misionera, con un oído en el pueblo y el otro en el Evangelio. (82)

1 . Cf. Job 1, 1. 42, 5.

2 . Ulrich Berges, Las facetas oscuras del buen Dios. Las ambigüedades en la imagen divina de Yhwh vistas desde la historia de las religiones y la historia de la teología , Buenos Aires, PPC-Asociación Bíblica Argentina, 2016, p. 53.

3 . Que desde Ireneo llamamos «pecado original» continuando la doctrina paulina.

4 . Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura* , Barcelona, Herder, 1998, p. 75.

5 . Lucio Gera, «La teología de los procesos históricos», *Teología* 87 (2005) pp. 261-262.

6 . Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 466-488. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

7 . María Sáenz Quesada, *La Argentina. Historia del País y de su gente.* Tomo 2, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, p. 533.

8 . Sáenz Quesada, *La Argentina* ..., p. 501.

9 . Este tema es presentado como una de las acciones que resultan de la recepción conciliar en la Iglesia argentina en Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 332.

10 . Cf. Proemio. https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19661010_santa-sede-rep-argent_sp.html. Última consulta 02/04/2023. Se ha tendido a divulgar el documento en términos de concordato, sin embargo, la expresión latina es *conventio* (acuerdo).

11 . Cf. Jorge Scampini, «La noción de "Recepción"», en Sociedad Argentina de Teología, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad* , Buenos Aires, San Benito, 2006, pp. 115-124.

12 . Cf. Lc 10, 25-37.

13 . Cf. Piero Coda, «La *Lumen gentium* y el camino de la Iglesia cuarenta años después». En Sociedad Argentina de Teología, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II* ..., p. 15.

14 . Sáenz Quesada, *La Argentina* ..., pp. 617-618.

15 . Cf. Gerardo Bra, «El país inestable». En *Lo mejor de Todo es Historia* (Dirección de Félix Luna). Tomo V, Buenos Aires, Taurus, 2006, pp. 163-164.

16 . Luis Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 53. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2].

17 . Recomiendo leer de Romano Guardini, *El mesianismo en el mito, la religión y la política* , Madrid, Rialp, 1956. Especialmente las páginas 149-172.

18 . Cf. Liberti, Pastrone, Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 45.

19 . *Ibid* .

20 . Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* , I-II, q. 93 a. 3 ad 2. Cf. También Santo Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura* , c. 13, l. 1.

21 . Guillermo Furlong, «Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución Argentina de 1810», en *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo,* Buenos Aires, Kraft, 1959, p. 89.

22 . Cf. Carlos M. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 62.

23 . René Girard, Cuando empiecen a suceder estas cosas.

Conversaciones con Michel Treger, Madrid, Encuentro, 1996, p. 42. Cf. También François Varone, El Dios «sádico» ¿Ama Dios el sufrimiento?, Santander, Sal Terrae, 1985.

24 . Cf. Entrevista al obispo Bonamín de *Teleonce* con ocasión de la visita a la Argentina de la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. https://www.youtube.com/watch?v=qXg2YApssR4, consultadoo el 10 de febrero de 2023.

25 . «No existe, pues, poder alguno que tenga ya de antemano un sentido o un valor. El poder solo se define cuando el hombre cobra conciencia de él, decide sobre él, lo transforma en una acción, todo lo cual significa que debe ser responsable de tal poder. No existe ningún poder del que no haya que responder. De la energía de la naturaleza nadie es responsable… Pero no existe un poder humano del que nadie sea responsable». Romano Guardini, *El poder. Un intento de orientación* , Madrid, Guadarrama, 1963, p. 25.

26 . Cf. Thomas Ruster, El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión , Salamanca, Sígueme, 2011, pp. 32-35.

27 . Cf. Leer el iluminador estudio de William Cavanaugh, en este mismo tomo, pp. 135-152.

28 . Cf. Cf. Thomas Madden, «The Fires of the Fourth Crusade in Constantinople . 1203-1204» *,* en *Byzantinische Zeitschrift* . 84/85 (1991-1992) pp.72-93.

29 . Cf. Jean M. R. Tillard, Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión , Salamanca, Sígueme, 1994.

30 . Carta a los Efesios , III, 1.

31 . Sergio Zañartu, «Notas sobre Eucaristía en Ignacio de Antioquía», *Revista Católica* 105 (2005) p. 293.

32 . Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* , Salamanca, Sígueme, 2007, p. 372.

33 . Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* , 10,5 y Lactancio. *De mortibus persecutorum* , 48.

34 . Cf. *Codex Theodosianus* , 16, I, 2.

35 . Cf. Amaia Orella Colera, José L. Orella Unzué, «La lucha de corrientes geopolíticas en la cristiandad medieval: El césaropapismo contra la hierocracia»; Lurralde, *Investigación y espacio* 42 (2018) pp. 89-117.

36 . Orella Colera, Orella Unzué, «La lucha de corrientes geopolíticas…», p. 95.

37 . Cf. Ian Stuart Robinson , «Reform and the Church. 1073-1122», en David Luscombe, Jonathan Riley Smith, (eds.), *New Cambridge Medieval History,* Vol. 4 (Part I), Cambridge University Press, United Kingdom, 2004, pp. 268-334. Del mismo autor, *The Papal Reform of the Eleventh Century. Lives of Pope Leo IX and Pope*

Gregory VII, Manchester Medieval Sources Series, Manchester University Press, Manchester - New York, 2004.

38 . *Purgatorio* , Canto XX, 85-87.

39 . Cf. Martín Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana. Sobre el mejoramiento del estado de los cristianos* , Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977. Así mismo, *Sobre los judíos y sus mentiras* es uno de los textos donde el teólogo alemán exhibe con mayor vigor su invitación a la violencia contra aquellos que se alejan de la fe verdadera. Cf. También *Contra los campesinos asaltantes y asesinos* .

40 . Cf. Pié-Ninot, op. cit. *,* p. 43.

41 . Federico Tavelli, «La sinodalidad en la historia de la Iglesia. Los cambios en las formas de autoridad entre el centralismo y la diversidad», *Teología* 139 (2022) p. 182.

42 . Cf. Roberto Di Stefano, «Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización», *Anuario de Historia de la Iglesia* vol.19 (2010) pp. 221-239. Es importante notar lo que sostiene este estudio en las páginas 222-223 respecto de esta posición galicana y la posibilidad que dio para resolver cuestiones jurisdiccionales durante el tiempo de la incomunicación con Roma.

43 . Cf. Bula *Romanus Pontifex* de Nicolás V (1455), Bula *Inter caetera* de Calixto III (1456) y las Bulas llamadas *Alejandrinas* de Alejandro VI, todas de 1493: Breve *Inter caetera* , Bula menor *Inter caetera* , Bula menor *Eximiae devotionis* , Bula *Dudum siquidem* .

44 . Cf. Ghislain Lafont, Histoire théologique de l´Église catholique. Itinéraire et forms de la théologie , Paris, Du Cerf, 1994, pp. 253-280.

45 . Cf. Concilio Vaticano I, *Const. Dog. Dei Filius* , DH nº 3015-3029.

46 . Cf. Concilio Vaticano I, *Const. Dog* . *Pastor Aeternus* , DH nº 3065-3075.

47 . Cf. DH nº 3112-3120.

48 . Cf. Pié-Ninot *,* op. cit., p. 385.

49 . Jean M. R. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado,* Santander, Sal Terrae, 1986, pp. 47-48.

50 . Cf. Comisión Teológica Internacional, *La Interpretación de los dogmas* (1989). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_in terpretazione-dogmi_sp.html, consultado el 5 de abril de 2023.

51 . Concilio Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et spes* , nº 36: DH 4336; cf. *Ibid* ., Decreto *Apostolicam actuositatem* , nº 7, AAS 58 (1966) pp. 843-844.

52 . Cf. Documento de Puebla nº 227: «En ella (en la Iglesia) se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo silenciosamente en el mundo entero».

53 . Cf. Carlos Schickendantz, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad* , Córdoba, EDUCC, 2005, p. 127.

54 . «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1,

p. 703.

55 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 304-305.

56 . Cf. *Ibid* ., pp. 306-310.

57 . *Ibid* ., p. 311.

58 . Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 837.

59 . *Ibid* ., p. 836.

60 . Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 442.

61 . «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 714.

62 . «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de violencia como seminaristas o sacerdotes», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 797.

63 . CEA, carta al Pueblo de Dios *,* La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz. https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fepiscopado.org%2 Fassetsweb %2Fdocumentos%2F13%2F2012-Carta-al-Pueblo-de-Dios_72.doc&wdOrigin=BROWSELINK, consultado el 5 de febrero de 2023.

64 . Juan Pablo II, Audiencia del 1º de septiembre de 1999. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_01091999.html, consultado el 2 de abril de 2023.

65 . Cf. Carlos Schickendantz, «Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de Gaudium et spes», *Teología* 133 (2020), p. 213.

66 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres* , tomo 2, 191.

67 . *Ibid* .

68 . *Ibid* ., pp. 191-192.

69 . Cf. Guadalupe Morad, Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 224-284. Cf. También las pp. 274-277 dedicadas a los capellanes militares.

70 . https://www.youtube.com/watch?v=q19-iKqN_m4&t=1039s , consultado el 23 de marzo de 2023.

71 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 154-175.

72 . Cf. *Ibid* ., pp. 155-162.

73 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «Las repercusiones del Ángelus», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 424. 428-430.

74 . *Ibid* ., p. 439.

75 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Videla confiesa los "secretos de Estado" sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el "diálogo político"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 481-482.

76 . Cf. Liberti, Tavelli, «Varios señores obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 495-496.

77 . Cf. Santiago Madrigal, «El Pacto de las Catacumbas "un espejo de pastores"», en Xabier Pikaza, José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* , Estella, Verbo Divino, 2015, pp. 141-157.

78 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «El gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 351-352.

79 . *Ibid* ., p. 361.

80 . Pikaza, Antunes Da Silva (eds.), op. cit, pp. 21-23.

81 . Cf. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 321-342.

82 . Oscar Ojea, 122º Asamblea Plenaria de la CEA. Homilía de monseñor Oscar Ojea. https://episcopado.org/ver/3757, consultado el 26 de abril de 2023.

CAPÍTULO 18

¿Un silencioso e invalorable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado

JUAN BAUTISTA DUHAU - FABRICIO FORCAT ANDRÉS MOTTO - MATÍAS TARICCO

Hace falta aprender a cultivar una memoria penitencial, capaz de asumir el pasado para liberar el futuro de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones. (1)

1. Claves de lectura para los capítulos 18 y 19

«La victoria a que aspiran [las FF. AA.] no puede alcanzarse sin el apoyo de la Iglesia […] Pero hay algo más: hasta ahora la actitud de la Iglesia hacia el Proceso, y más específicamente hacia la lucha, ha sido de comprensión y, más aún, para nosotros, ha significado *un silencioso e invalorable apoyo* ». (2) Es un mayo otoñal y el general Viola expresa estas palabras ante el conjunto del episcopado nacional

reunido en la 35º Asamblea Plenaria; ha transcurrido poco más de un año desde que las Fuerzas Armadas asaltaron el poder y se hicieron con el Gobierno de la Nación. A lo largo de los capítulos 18 y 19, los autores nos enfrentamos a la delicada tarea de comprender y valorar históricamente la actuación de ese cuerpo de obispos reunidos en la Conferencia Episcopal durante los años más difíciles del siglo pasado en la Argentina.

Estas páginas son un aporte, desde una teología moral en diálogo con las ciencias sociales, convencidos de la importancia de que solo recuperando la memoria del pasado con sus contradicciones será posible liberar el futuro para vivirlo con mayor conciencia histórica. En palabras del Papa Francisco, «no podemos permitir que las actuales y nuevas generaciones pierdan la memoria de lo acontecido, esa memoria que es garante y estímulo para construir un futuro más justo y fraterno». (3)

Nuestro objetivo es ofrecer algunas claves de interpretación ético-teológica de la actuación de los obispos frente al terrorismo de Estado, en especial, de algunas constantes en sus *actitudes, expresiones y cursos de acción* . Estas tres categorías —referidas por Liberti y Tavelli en las consideraciones conclusivas de cada sección— expresan una dinámica interna del episcopado que ha resultado de algún modo sistémica en el manejo del poder y en el modo de vincularse con los actores de un gobierno militar responsable de graves violaciones a los derechos humanos. (4)

En perspectiva teológico-moral, (5) una memoria que aspire a un encuentro íntegro con el pasado desborda más allá del empeño puesto en la búsqueda de la verdad histórica *hacia* el reconocimiento de cuanto ha sido deplorable, invitando al arrepentimiento de las culpas y a la reparación en justicia de los daños causados. (6) Para un encuentro de este tipo con un grupo de protagonistas del pasado, más allá de una interpretación que entiende, precisamos una interpretación ulterior que *valora* y que sea capaz de añadir a la historia que capta lo que se venía gestando, una comprensión ética y sapiencial que pondere las acciones y pasiones históricas y discierna en ellas el bien y el mal. Semejante tarea nos involucra de lleno a autores y lectores, pues la historia se escribe y se lee siempre en dependencia del propio horizonte y de la autocomprensión que cada uno tenga. Un auténtico encuentro con el pasado parece el único camino que puede poner a prueba la autocomprensión y el horizonte que hayamos internalizado. En esa dirección se expresa el pedido de los obispos en el prefacio de esta obra: «No alcanza tampoco con un pedido de perdón general, es necesario conocer los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias en las que transcurrieron las acciones». (7)

En la Iglesia católica contamos con antecedentes en la búsqueda de

una hermenéutica valorativa que ayude a esta dimensión penitencial de la memoria. Señalamos dos muy importantes. En el contexto del gran Jubileo del año 2000, el documento de la Comisión Teológica Internacional «Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado», señaló la necesidad de un correcto juicio histórico, que sea también en su raíz *una valoración teológica* , en la tarea de identificar las culpas del pasado de las que la comunidad eclesial debía enmendarse. Este juicio histórico es el que permitirá asumir el peso actual de las culpas de los bautizados de ayer, tras haber hecho un discernimiento atento, tanto desde el punto de vista histórico como teológico-moral y reconocer las formas de antitestimonio y de escándalo. (8)

Más recientemente, en el año 2020, el episcopado de Alemania enfrentó la memoria histórica analizando la conducta de los obispos católicos durante la Segunda Guerra, reconociendo que las generaciones presentes y futuras necesitan enfrentarse a la verdad histórica para aprender de ella. El análisis realizado se ubica en la perspectiva del respeto a todas las víctimas de ese momento histórico y en el esfuerzo de *reconocer las razones* por las que los obispos actuaron de la forma en que lo hicieron, *extrayendo lecciones* de ello para las acciones del actual episcopado. A pesar de una postura interna distante hacia el nacionalsocialismo y, en ocasiones, incluso de una abierta oposición, la Iglesia católica en Alemania era parte de la sociedad de guerra y por ello los obispos comparten la culpa de la guerra, dado que no expresaron un «no» inequívoco, sino que la mayoría de ellos apoyó la decisión de perseverar en el conflicto bélico. El documento elaborado identifica fracasos culpables de obispos, así como señala voces discordantes y moralmente proféticas. Y sostiene con claridad que los obispos alemanes no lograron encontrar una salida a una grave contraposición entre distintos factores: por un lado, las ideas del compromiso patriótico en la guerra y la legitimidad de la autoridad estatal; por el otro, las concepciones sobre la obediencia debida a las órdenes de la autoridad, que comportó graves delitos al acatarlas. Ante la realidad de la violencia criminal, el silencio de los obispos impidió ofrecer una respuesta a los problemas de conciencia de los soldados alemanes y el sufrimiento de sus víctimas. Más bien, el episcopado continuó realizando esfuerzos por lograr un ilusorio cambio de la dirección política a la vez que insistían en la necesidad del cumplimiento virtuoso del deber. Se asume que esta conducta de los obispos se explica en la confusión con el espíritu nacionalista de la época y en la asunción de concepciones sobre la relación entre el Estado y la Iglesia que se habían desarrollado en marcos históricos diferentes. (9) Algunas analogías hermenéuticas pueden aplicarse a nuestro caso.

En el itinerario de estos dos capítulos, después de ofrecer las categorías morales principales de nuestra interpretación, centramos la atención en el análisis contextuado de las actitudes, expresiones y cursos de acción del episcopado argentino. (10) En el presente capítulo ponemos el foco en las *actitudes y expresiones* . En primer lugar, señalamos algunas características del proceso histórico-cultural que ha ido configurando la impronta moral de los obispos (1). Desde allí interpretamos la autoconciencia y la actuación que el tomo 2 de esta obra ha sacado a la luz (2). Dejamos para el siguiente capítulo el análisis diferenciado de cómo esta autoconciencia episcopal se ha expresado en el discernimiento de los cursos de acción elegidos, con sus sesgos, advertencias y profecías (cap. 19).

1.1. La pregunta por el valor moral en la actuación histórica del episcopado

La religión cristiana está ligada a unos valores humanos experimentados en común. Aunque el sentido de «*valor* » *ha alcanzado preponderancia* en la ética moderna, (11) aquí tratamos de ellos dentro de la tradición moral católica que los considera como *fines* del obrar humano expresados en *usos* o *modos de actuar* . En la terminología del tomo 2 de esta obra, los valores condensan objetivos históricos del obrar y se expresan en *actitudes, expresiones y cursos de acción.* De allí que los valores resulten *ordenadores* en la obtención de los fines que se buscan. El valor es lo que *se tiende a alcanzar* en las cuestiones que se ponen a la deliberación cuando hay que tomar decisiones. (12) A su vez, es el valor internalizado por el uso o modo habitual de actuar *el que orienta* a que se produzcan ciertas constantes en la actividad moral. Y ello porque dentro de la moral católica, «el bien principal es el fin, ya que los medios son considerados como buenos en orden al fin». (13) El discernimiento propio de la virtud de la prudencia guarda una relación directa con aquellos valores que se buscan como fin inmediato del obrar. Para ello «es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción». (14) En nuestro caso de estudio, se t rata de discernir ¿qué bienes o fines han sido priorizados por los obispos?, y ¿cómo se ha discernido esa prioridad en el flujo de la vida consciente que ha quedado documentada en la investigación histórica que acaba de publicarse? Estas son las preguntas principales que a ella le formulamos.

En segundo lugar, desde una teología con mentalidad histórica, asumimos que la conciencia moral se expresa en los diversos campos de una actividad que es simultáneamente cognoscitiva, volitiva y social. Los tres aspectos resultan de algún modo inseparables en esa actividad peculiar que es el *discernimiento histórico* de lo que hay que realizar. Para discernir en las condiciones particulares, las personas no

solo realizan juicios reflejos —analíticos y resolutivos—, sino que con mucha frecuencia priorizan juicios procedentes de un conocimiento afectivo —por connaturalidad— donde los sentimientos y los hábitos adquieren un papel fundamental. (15) En este sentido, reconocer o no reconocer algo —como bueno o como malo— depende también siempre de la voluntad, que en la historia concreta de las personas solo existe *vestida* de múltiples hábitos e influjos a partir de los cuales las personas pueden obstruir el camino hacia el reconocimiento del bien a realizar o, al contrario, ser ayudadas y conducidas hacia él. En el flujo de la historia —como nota claramente Joseph Ratzinger—, ello depende «de una impronta moral dada de antemano, que o bien puede deformarse posteriormente o bien purificarse cada vez más». (16) ¿Qué testimonios nos ofrece el tomo 2 de este proceso en la actuación de los obispos? ¿Qué autoconciencia episcopal revela? ¿Qué sentimientos y qué impronta moral los caracteriza? ¿Desde qué hábitos juzgan y disciernen? ¿Qué usos tienen internalizados? Atender a estas preguntas resulta fundamental para justipreciar las señales de acierto o alienación que los obispos manifiestan en la comprensión y en las decisiones que tomaron en medio de la tragedia social que vivía nuestra sociedad.

En tercer lugar, estos capítulos declinan las preguntas sobre el juicio de valor y el discernimiento prudente en una ética de la *primera persona* , desarrollada en la perspectiva del *sujeto que obra* . En nuestro caso se trata de una primera persona del plural, un sujeto colectivo constituido por *el cuerpo colegiado de los obispos* en las diversas instancias que conformaron la CEA. (17) Optamos por priorizar esta actuación colectiva por sobre la individual. De allí que el análisis moral atiende a ese *campo común* de discernimiento y actuación, que no puede ser considerado como una mera yuxtaposición de acciones individuales. (18) En el ejercicio de una *interpretación-que-valora* sostenemos la pregunta por el sentido de la actuación de los obispos en las condiciones históricas particulares, sin ceder a la temeridad de hacer un juicio aislado sobre la intención o motivación interior de cada actor individual. De allí que el método de nuestra exposición toma a menudo el estilo de una *mostración* . (19) La documentación ofrecida da cuenta de abundantes ejemplos de significaciones y valores que, expresados en común, revelan los contenidos y condicionantes de la conciencia moral de los obispos a la hora de tomar las opciones que realizaron. Incluso sus vacilaciones, sus perplejidades y sus temores brindan elementos significativos para una hermenéutica valorativa.

La aclaración anterior no es menor, ya que esta perspectiva moral del *sujeto que obra* tiene notables diferencias con aquel otro enfoque más propio de la ética moderna que desde Hobbes y Suárez en

adelante se configura como una moral de la *tercera persona,* pensada y dirigida para la regulación de los actos desde el punto de vista de un observador neutral: el juez o el confesor. (20) El análisis que realizamos quiere correrse de ese lugar de *juez-observador-neutral,* que dicta sentencia, condena o absuelve. Todo nuestro empeño está puesto en «encontrar a las personas, apreciar los valores que representan, criticar sus defectos, y permitir que la propia vida sea puesta en cuestión, hasta en sus mismas raíces, por las palabras *y los hechos de esas personas* ». (21) Justamente mostrar, interpretar y valorar las significaciones y los valores que los obispos sopesaron y priorizaron en sus acciones y omisiones es nuestra prioridad. Poner la vida en cuestión hasta en sus mismas raíces y criticar sus defectos son parte de los objetivos de esta obra. Ojalá esta mostración ayude también a nuestros lectores a ser protagonistas de la hermenéutica valorativa que estos capítulos se proponen.

Por último, nuestra comprensión de la moral quiere ser profundamente realista. Renunciamos a un juicio comparativo con lo que «hubiera podido ser», por contra fáctico y contrario a un juicio de valor situado. Consideramos que para iniciar una interpretación valorativa no es la imaginación sino la *memoria* la que debe estar en el centro de la escena. La realidad que la investigación histórica nos brinda resulta más que suficiente para ofrecernos la posibilidad de aprender de lo vivido. Subrayamos principalmente aquellos elementos constitutivos del flujo consciente que han compuesto los elementos de control en una actuación colegiada que ha recurrido a algunas constantes en los discernimientos realizados. A la interpretación-que-valora le atañe escrutar los presupuestos de orden intelectual, moral y religioso, reprobar sus deficiencias, y discernir finalmente el proceso de desarrollo y alienación desencadenado. Como una excepción realista a esa manera generalizada de *juzgar y discernir* , contrastan unos pocos casos que, bajo la categoría de profetas morales, atendemos al final del capítulo siguiente. (22)

1.2. El hábito cultural como herramienta para el análisis de la actuación episcopal

Una hermenéutica ético-teológica de una actuación colectiva no parece posible sin pisar el terreno firme de las tramas históricas y culturales que han tejido los hechos singulares. De allí que nuestra interpretación supone una lectura completa y atenta de los dos tomos antecedentes. (23) La teología moral presta especial atención a la cultura desde su propia formalidad, en tanto hecho social que se internaliza en las personas y se constituye en un principio de su actividad humana. (24) ¿Cómo es que esto sucede? A la manera de un hábito adquirido «pero de origen social, es decir, de un individuo inmerso en un núcleo social histórico del cual toma el sistema de

valores y el estilo de vida». (25) En la perspectiva de la moral que aquí desarrollamos, esto sucede por medio de los hábitos, que son disposiciones estables que orientan a las personas más o menos inmediatamente a cierta actividad. (26) En tanto lugar de asimilación de influjos exteriores que visten la actividad humana, los hábitos contribuyen a modelar una impronta moral particular. Por eso los hábitos culturales funcionan como una *segunda naturaleza* que inclina a cierta actividad proporcional a la influencia recibida, y que una vez internalizada condiciona la libre actividad de las personas.

La cultura se establece como un uso, costumbre o hábito social, incluso internalizado o hecho propio por el sujeto particular o singular que opera —asociación o persona—, pero este continúa siendo libre por lo cual *puede actuar correctamente en un caso particular fuera de, o contra, la costumbre cultural* . Y aún en el caso de que una acción del sujeto fuera directamente contraria al hábito establecido por la cultura, este no desaparecería por eso, pues un acto aislado no destruye un hábito firmemente establecido. (27)

En tanto una matriz de significaciones y valores que regulan la vida comunitaria, la cultura funciona como un conjunto de hábitos adquiridos por la influencia social que dispone *a realizar actos* y *usos acordes* a los bienes —verdaderos o aparentes— de esa cultura. Así como el cultivo de bienes y valores humanos configura hábitos adquiridos buenos —que la moral llama virtudes—, de modo contrario los desvalores culturales internalizados se expresan en hábitos viciosos que mal disponen para el discernimiento del bien. En los mismos usos, costumbres y hábitos internalizados por las personas arraigan estos vicios y virtudes que son la materia propia de la consideración moral. Tan irreductibles a las pulsiones inconscientes como a la objetividad de las obras, los aciertos y desaciertos, las acciones y omisiones *históricas* son simultáneamente hechos morales y culturales. (28) Y por cierto, una actuación moral sin determinaciones culturales no parece existir en este mundo, al menos en su dimensión colectiva y social. De allí que las ciencias humanas y sociales pueden aportar mucho beneficio interdisciplinario a la teología moral.

En esa línea, la antropología y la sociología de la cultura prestan una gran atención a la relación entre los hechos sociales y sus significaciones simbólicas. En esa dirección, el enriquecimiento socio-histórico que ofrece a la teología la *teoría del habitus* de Pierre Bourdieu (29) puede ayudarnos comprender mejor la actuación del episcopado en el período que investigamos. Para el autor francés, la acción social producida entre diversos actores no solo crea la realidad fáctica sino también la simbólica. De este modo, la interacción social produce realidades que no solo conllevan a un orden o estructura social sino también a la creación de significados, axiologías y sentidos

simbólicos. (30)

Esta estructura de significados es fundamental en la generación de una cultura, pero para que ella funcione en una sociedad tiene que ser *incorporada* por los distintos grupos sociales que la conforman. A esta incorporación o interiorización de las culturas predominantes también Bourdieu la llama *habitus* . Es un principio generador y unificador que hace que personas de un contexto social homogéneo compartan estilos de vida parecidos. Supone la estructura social establecida, pero al mismo tiempo produce los pensamientos, las percepciones y las acciones de las personas. (31) Esto se hace no solo pasando por el lenguaje y la conciencia, sino también a través de sugestiones que están inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes, situaciones o prácticas de la vida cotidiana como los modales, la forma de hablar y todo lo que conforma el sentido común cultural. (32) El *habitus* construye las culturas en la vida cotidiana, genera prácticas distintivas entre los grupos sociales, tanto en las formas de tratarse, de convivir, de valorarse y hasta de mentirse o de adularse mutuamente. De este modo los grupos sociales responden a ciertas constantes habituales. La importancia de estos *habitus* para una interpretación valorativa reside en que ellos

[…] establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero. (33)

Estos *habitus* culturales son dinamizados por el «poder simbólico» que aspira a establecer un orden gnoseológico en la vida social. Según Bourdieu, el sentido inmediato del mundo tiende a ser manejado por un pequeño grupo dominante o un grupo de especialistas a su servicio, de manera que mucho del poder simbólico sirve para justificar —normalizar— el dominio de unos agentes sobre otros, legitimando el orden establecido mediante el establecimiento y la legitimación de distinciones o jerarquías. (34) El poder de lo simbólico solo tiene fuerza si es reconocido por los otros como legítimo o válido y eso implica «creer que eso es así». Bourdieu lo expresa de este modo: «Lo que genera el poder de las palabras y las palabras de orden, el poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quienes las pronuncian». (35)

En síntesis, toda actividad histórica y social genera una realidad a su vez fáctica y simbólica. No solo produce un orden, una estructura o ciertas relaciones sociales jerárquicas, sino también una serie de experiencias vitales profundas en los diversos actores sociales que les permiten construir mundos simbólicos con sus horizontes de sentido y

poderes de significación. Y dado que los *habitus* son disposiciones relativamente estables suelen producir efectos distorsivos cuando se trata de leer la realidad que va aconteciendo. A ello Bourdieu lo llama *el síndrome de Don Quijote* : estamos caracterizados por un sistema de disposiciones dotadas de una fuerte inercia, que cambian más lentamente que las condiciones sociales que las han generado. Esto se traduce en el hecho de que, para pensar el mundo que nos rodea, tenemos a disposición categorías que son el producto del pasado. (36)

A lo largo de este capítulo (y del próximo) nos referiremos al *habitus* que compartieron los obispos de este período. El mismo, en cuanto estructura de significación, incorpora en los sujetos gestos, actitudes, formas, principios y valoraciones aceptadas por el cuerpo societario que lo produce. (37) En el punto siguiente intentaremos reseñar históricamente ideas, experiencias y prácticas que contribuyeron a su conformación histórica.

2. Procesos históricos y culturales para la conformación del *habitus* episcopal argentino

Solo desde la verdad histórica de los hechos podrán hacer el esfuerzo perseverante y largo de comprenderse mutuamente y de intentar una nueva síntesis para el bien de todos. (38)

El período histórico que culmina con el llamado Proceso de Reorganización Nacional se encuadra entre los puntos más oscuros de la historia nacional por el grado de violencia en él condensado. Sin embargo, y como bien lo plantea el marco global de esta obra, no podemos pretender asomarnos a lo ocurrido durante el período de la dictadura sin ponerlo en la perspectiva de un mar tumultuoso que fue alimentando la espiral de violencia que alcanza su ápice en los años de plomo.

En los párrafos que siguen, nos proponemos señalar esquemáticamente los imaginarios eclesiológicos que quedaron evidenciados durante la primera década de recepción del Concilio Vaticano II y sus devenires políticos. Estos imaginarios, tanto prácticos como discursivos, puestos en juego en el campo de la sociedad argentina, configuraron *habitus* que posibilitaron lecturas de la realidad y movilizaron a los actores claves de este tiempo en sus actitudes y expresiones.

2.1. Hacia la conformación de un habitus propio

Históricamente existe un vínculo muy estrecho entre las cosmovisiones religiosas y las expresiones políticas. Este vínculo se hace particularmente fuerte en las Iglesias cristianas que históricamente han contado con una enérgica tendencia a la institucionalización. (39) A medida que el siglo XIX va llegando a su fin, la cruzada de la Iglesia contra las nuevas tendencias sociales y culturales las reúne bajo el nombre de *modernismo* . Este se convirtió

así en un enemigo difuso y, como tal, imposible de particularizar: todo podía caer potencialmente bajo el rótulo modernista. (40) La actitud defensiva asumida por la autoridad eclesiástica fue haciendo crecer en la iglesia una suerte de miedo patológico a un enemigo que, cuánto más difuso, más omnipresente se volvía y que, por lo mismo, se lo imaginaba como detentador de un inmenso poder. (41) Precisamente ese miedo ha tendido a consolidar una estructura autoritaria que organiza toda la dinámica interior de selección y promoción de su personal. (42)

En tierras de la América hispana, con la figura del patronato a las espaldas, la relación entre las naciones emergentes, fruto del proceso de disolución de *l'ancien régime* , y las estructuras eclesiásticas vernáculas vinculadas a una Roma cada vez más ultramontana vivirán siempre una tensión que oscilará por un lado entre la identificación de la Iglesia como parte de lo que Bourdieu llama el campo burocrático (43) de la joven nación, o bien por otro, buscando ser una estructura completa y alternativa a la sociedad secular y en tensión con ella. En el caso argentino, la Constitución Nacional otorgará a la religión católica una jerarquía particular buscando, de alguna manera, usufructuar el control eclesiástico según los cánones heredados del patronato español. Junto con la estructuración de un Estado nacional que no quiere perder cierta injerencia en los asuntos eclesiásticos, se encuentra una organización eclesial escuálida que no conoce otra forma de organización y sostenimiento sino imbricada en el campo burocrático del naciente Estado. (44)

En este marco, no podemos obviar la apelación que las élites liberales hicieron a la Iglesia en la tarea de forjar una identidad nacional en un país que recibía enormes corrientes migratorias. (45) Paralelamente a esta situación institucional particular, la Iglesia argentina, al igual que el resto de las noveles Iglesias del continente, irán afianzando su vínculo con Roma especialmente con la participación en el I Concilio Plenario Latinoamericano (1899) y con la creación del Colegio Pío Latinoamericano (1858). Estos espacios sirvieron para la socialización y educación de las jóvenes generaciones de eclesiásticos llamados a formar las élites dirigentes de la Iglesia en la Argentina. (46)

La mayoría de los obispos que detentaban cargos importantes en los años que abarca nuestra investigación habían transitado su tiempo de seminario y primeros años de ministerio en torno al Congreso Eucarístico del 34 y habían recibido una formación congrua, muchos de ellos en Roma, con la manualística propia de la época, tributaria de los enfoques antimodernistas promovidos por documentos como el *Syllabus* , *Aterni Patris* , *Lamentabilis* y *Pascendi* , confirmados por la *Humani Generis* de Pío XII. Para esta generación de eclesiásticos, el

modernismo era una realidad amenazante que iba tomando distintas formas históricas como la masonería, el anarquismo, el historicismo y con el tiempo la más temida de todas: el comunismo. (47) Sin embargo, también podía estar presente como un veneno peligroso bajo formas aparentemente pías… era realmente un enemigo poderoso del que había que cuidarse y que, de muchas maneras, podía infiltrarse en la Iglesia. (48)

Luego del Centenario irá imponiéndose en el país un discurso virulentamente nacionalista. Al menos en la vertiente más hegemónica y popularizada entre otros por la pluma de Lugones, las Fuerzas Armadas tienen la vocación de salvaguardar la identidad nacional. En el arco de tiempo que nuestra contribución analiza, este modo de pensar está expresado por el obispo Bonamín cuando dice:

En todas partes el Ejército representa lo permanente de una nación, los valores que son intocables, los que deben ser transmitidos. Son, en algunos momentos de confusión nacional, la expresión de la sensatez, en los momentos de transición, los guardianes de lo intocable, el repudio ante la traición de elementos indeseables y los salvadores de la nación antes el desvarío del Estado. (49)

La paulatina sedimentación de discursos que unificaban lo nacional y lo católico sirvió de amalgama para el crecimiento de un catolicismo nacionalista que entendió a la Iglesia católica como forjadora del alma del pueblo de la nación y cuyos valores se identificaban con las enseñanzas eclesiásticas. Con claridad lo expresa Bonamín al decir «de una parte está la sociedad católica argentina con su avanzada militar que es también hondamente católica; del otro lado están los hijos de los laicistas devenidos marxistas, acompañados por los cristianos progresistas, que avanzan sobre el orden católico de la patria». (50)

Como señala el tomo 1 de esta obra, en el marco de este creciente auge católico argentino, el fenómeno del primer peronismo será un episodio intrínsecamente conflictivo. Por un lado, el ascenso de un miembro de las fuerzas armadas con un discurso claramente encolumnado con la doctrina social de la Iglesia y con una fuerte inversión simbólica y material en favor de la cultura católica supuso para la mayoría de los obispos reforzar el *habitus* consolidado a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, la inversión que realizaba el peronismo en este capital simbólico (51) no fue transferido directamente a la jerarquía eclesiástica (como el *habitus* episcopal hubiera pensado), (52) sino que buscaría ser apropiado por el peronismo mismo disputándoselo justamente a los obispos, tradicionales detentadores de este capital al interno del campo burocrático. Esta puja velada con la institución eclesiástica fue enturbiando paulatinamente el vínculo entre el peronismo y la Iglesia, convirtiéndose en enfrentamiento explícito en 1955. (53)

2.2. El habitus episcopal juega en distintos campos

Lo expuesto hasta ahora pretende dar cuenta de la compleja y múltiple relación que existe entre el catolicismo y la sociedad argentina que ha ido adquiriendo configuraciones diversas según las etapas históricas y las ideas dominantes. Sin embargo, podemos notar una tendencial incapacidad de escindir el campo burocrático de aquel propio eclesiástico tal como propugnan los cánones de la modernidad. Esto ha llevado a que las cúpulas religiosas tuvieran un rol destacado (y autoimpuesto) en el concierto político nacional. (54) Por eso, en la mayoría de los casos, al menos en el período que media entre el Congreso Eucarístico del 34 y el fin de la dictadura de la que se ocupa este trabajo, el juego político lo han hecho al interno del campo burocrático, es decir, como un actor dentro del espacio que habitan las instituciones que conforman el cuerpo estatal. (55)

La resistencia del episcopado a pronunciamientos fuertes que pudieran conllevar enfrentamiento directo con el gobierno militar en la época de la que trata esta obra, puede tener que ver, entre otros factores, con el *habitus* adquirido por la dirigencia eclesiástica que los lleva a autopercibirse como parte fundamental del andamiaje institucional del país. Esta percepción tiende a reforzarse por el hecho de que las autoridades que se hicieron con el poder a partir del golpe han hecho gala de su profesión católica comprometiéndose a custodiar la unidad e identidad nacional, lo cual hace jugar al episcopado en alianza con estos actores y en su mismo campo. (56)

El 8 de diciembre de 1965 se clausuraba en Roma en Concilio Vaticano II. El grueso de los obispos argentinos que participaron del Concilio, y que serían los protagonistas del período que nos ocupa en este trabajo, votaron a favor de las declaraciones del Concilio y se mantuvieron apegados al mismo. Sin embargo, no todos le reconocían los mismos alcances ya que, sobre todo, no significó para la mayoría de ellos una modificación de los *habitus* eclesiásticos mediante los cuales se posicionaban en la realidad. No en vano prontamente se alzaron voces que pusieron en tela de juicio el alcance del Vaticano II (57) así como su proceso de recepción latinoamericana y argentina. (58)

Se comprende entonces que los obispos vieran, al igual que lo hiciera gran parte de la sociedad argentina, en el grupo de militares que asaltó el poder en 1976 la posibilidad de frenar a las fuerzas desestabilizadoras que, según su percepción, venían carcomiendo al país desde hacía al menos diez años y que ellos mismos sufrían al interno de la institución que comandaban. Bolatti, arzobispo de Rosario, lo expresa diciendo que el gobierno que han encabezado las juntas militares «es la última alternativa que nos queda antes de caer en el marxismo». (59) El *habitus* eclesiástico argentino miraba esta

lucha contra el modernismo como una lucha a la vez eclesiástica y social, situaba a la jerarquía como un actor que debía mantenerse unido con aquellos que combatían la misma amenaza y con quienes compartían los valores «occidentales y cristianos». Sin duda que la profesión explícita de fe católica por parte de los jefes militares, así como su declarada intencionalidad de organizar y pacificar el país fue —al menos en un principio— crédulamente aceptada por los obispos. (60)

También la misma Conferencia Episcopal puede ser analizada como un campo en sí mismo dentro del cual los miembros ponen en juego diversos tipos de capital en orden a lograr imponer sus miradas al interno de este cuerpo societario. (61) Este juego de fuerzas se ve con claridad en las lecturas de las actas realizadas por el tomo 2 de la presente obra. Si tomamos como referencia el informe del Nuncio Pío Laghi al cierre de su estadía en la Argentina, se manifiesta esta diferenciación interna entre «una mayoría de obispos *moderados* (80%), mientras que el 20% restante —que no estorban la acción pastoral del conjunto, sino que más bien sirven de estímulo o freno al colegio episcopal— se divide entre *conservadores-intransigentes* (10%) y *muy avanzados* (10%)». (62)

Si analizamos los cambios en la conducción de la CEA en los años previos al golpe de 1976, veremos que, al interno del campo eclesiástico, se ha hecho una opción más clara por la facción de *conservadores-intransigentes* al promover a Tortolo al frente del órgano episcopal a partir de 1970. La desaparición, en este tiempo, de la COEPAL y el olvido práctico del documento de San Miguel, aprobado el año anterior, pueden ser vistos como una consecuencia inmediata de este cambio de marcha. (63) Este cambio va a reforzar una sobreidentificación del cuerpo episcopal con el *habitus* hegemónico que ofrece la matriz de pensamiento al período que estudiamos.

El ejercicio centenario de un rol político que los obispos venían teniendo conllevó la lógica de no romper lo que consideraban la unidad patria/catolicismo traducido en unidad Estado/jerarquía eclesiástica . (64) Un ejemplo claro de este *habitus* está en que a los obispos no les resulta tan problemático recibir en su Asamblea Plenaria a los representantes del gobierno militar, (65) o incluso mantener abierta una Comisión de Enlace con la Junta, pero evita en 1981 recibir a las Madres de Plaza de Mayo por miedo a ser políticamente instrumentalizados. Solo unos pocos toman nota de la diferencia de trato entre una realidad y la otra, (66) abriendo el horizonte a una evolución del *habitus* existente. El permanente ejercicio de negociación en pos de la unidad del cuerpo episcopal nos muestra la realidad de un *habitus* compartido que, con sus debidos matices, mira la realidad argentina desde un conjunto de disposiciones

claramente identificables y reconocibles como elementos comunes de un sustrato cultural que configura una forma determinada en la cual la jerarquía eclesiástica argentina se autopercibe.

En virtud de la capacidad propia del *habitus* para resistir en el tiempo podremos comprender la incapacidad de muchos actores para asumir existencialmente los cambios operados por el Concilio. Será mucho tiempo después del retorno a la democracia cuando podremos reconocer elementos para la constitución de un nuevo *habitus* en la jerarquía católica al momento de intervenir en el campo burocrático.

Las revueltas de los sectores más jóvenes e inquietos de los presbiterios que se sucedieron después del Concilio en distintos puntos del país encontraron un cuerpo episcopal que, radicado en su *habitus* , reaccionó con lo que Bourdieu llama el síndrome de Don Quijote, careciendo de herramientas para leer realmente lo que estaba sucediendo. (67) Efectivamente, el reclamo de innovaciones, aparentemente legitimadas por el Concilio, desconcertaba a obispos que percibían la inmutabilidad de la Iglesia como signo de «su invicta estabilidad» y por ello «motivo de credibilidad y de testimonio irrefragable de su divina legación». (68) En este marco debemos leer las expresiones usadas por el obispo Alfonso Buteler en una carta dirigida a los fieles de la arquidiócesis de Mendoza donde señala que no esperasen «cambios sustanciales en la Iglesia [ya que en la misma] no puede haber novedad, ni progreso, ni perfección en sí». (69)

Entre muchos ejemplos y testimonios en primera persona que se encuentran en el tomo 1 de esta obra, resulta una expresión exquisita de coherencia con este *habitus* este texto de Bonamín que señala, en 1965, la afinidad entre la disciplina militar y la eclesiástica:

Hay que atribuir, asimismo en buena parte, y agradecer notablemente a la disciplina militar dentro de la cual actuáis, la mayor facilidad que tenéis para manteneros en la obediencia eclesiástica, así como esta os facilita el respeto de aquella. No se os oculta el peculiar dolor moral que experimentan nuestros militares ante cualquier caso de rebeldía dentro de la Iglesia; por eso conocéis de antemano qué actitud asumirán, si este fuera el caso de un capellán castrense. (70)

Estas declaraciones dan indicios de la afinidad que ambos cuerpos sentían hacia ciertos valores, valores justamente sobre los cuales se estaban dando las principales mutaciones en el campo social. A una mostración de los valores reflejados en las actitudes y expresiones episcopales nos adentramos en el punto siguiente.

3. Actitudes y expresiones del cuerpo episcopal

Los juicios de valor comparan también diferentes instancias de lo que es verdaderamente bueno para afirmar o negar que una cosa es mejor, o más importante, o más urgente que otra . (71)

Tanto a nivel del sentido común cultural, como en las

formulaciones normativas teóricas expresadas en el tomo 2 de esta obra, es notoria la influencia que el *habitus* episcopal mencionado en el punto anterior tiene sobre el discernimiento situado que los obispos llevaron adelante. Una interpretación-que-valora no puede reducir su atención a las declaraciones y documentos oficiales. (72) Para comprender los discernimientos y los valores, resulta fundamental entonces atender a los bienes próximos y particulares que los obispos expresan como *fines y objetivos* de sus actos. No solo las expresiones solemnes sino también el lenguaje habitual y los *usos* o *modos de actuar* revelan «los sentimientos y la impronta moral» de estos actores. Como afirman Liberti y Tavelli:

La CEA y los obispos argentinos en general gozaban durante este período de un prestigio y una autoridad moral indiscutible que los convertía en uno de los actores sociales más relevantes en la escena nacional […] eran interlocutores privilegiados de las más altas autoridades de la Nación con las cuales se reunían, intercambiaban pareceres y consultas sobre un variado número de temas. Sus palabras, silencios, acciones u omisiones podían aportar o no a la legitimidad de las medidas adoptadas por un gobierno. (73)

Esta influencia no se limita solo a los valores religiosos, sino también a la construcción de sentido y al *modus vivendi* que constituyen la sociedad civil. En coherencia con el análisis del punto inmediato anterior, son muchos los pasajes que revelan el rol destacado y autoimpuesto que los obispos tuvieron en el concierto político nacional, de modo especial al interno del campo burocrático, es decir, como actores dentro del espacio que habitan las instituciones que conforman el cuerpo estatal. (74) Aquí mostramos algunas de sus actitudes y expresiones más constantes en el proceso que vivía la Nación: aquellas que expresan la autoconciencia episcopal y fundan la decisión de una actuación conjunta para declaraciones y gestiones (2.1); las expresiones de confianza en el catolicismo de las Fuerzas Armadas y el temor al marxismo como enemigo de los valores cristianos (2.2.), y el influjo de una concepción ética de militarismo católico (2.3).

3.1. Autoconciencia episcopal y exhortación para una actuación unánime

[…] la Iglesia no va a hacer una crítica del proceso, sino a presentar sus inquietudes. (75)

El desgaste político del gobierno democrático agitaba los ánimos hacia una nueva intervención militar. La conciencia de esta deriva autoritaria ponía a los miembros de la cúpula eclesiástica ante la necesidad de reforzar y sostener la lógica que identificaba las magnitudes de patria y catolicismo que conformaban el *habitus* que venimos reseñando. (76) Muy informado de la inminente toma del

poder por parte de las FF. AA., el presidente de la CEA, Tortolo, manifestó al Nuncio la preocupación de que

[…] si se produce una revolución, podría darse el caso de que algún obispo, que a lo mejor está desconectado de las realidades, tomara posiciones por iniciativa propia. Por eso, creo que, como Comisión Ejecutiva, podemos pedirles a los obispos que no se adelanten y no den un juicio sobre la situación nacional; la situación local la verá como se la pide su conciencia. (77)

El Nuncio Pío Laghi sugirió que era conveniente la preparación de un documento pastoral de la Comisión Permanente de la CEA: «En este momento de angustia, aclarando al mismo tiempo más la situación de *la Iglesia que está sobre los partidos políticos* », (78) y destacando la necesidad de que los obispos debían de *actuar unidos:* «esta unión la requiere la Iglesia en este momento, lo espera el bien de la nación y lo espera el Santo Padre». (79) Y agregó: «Yo diría que, al regresar cada representante de Provincia [Eclesiástica], transmitan normas en este sentido, no solo de la Comisión Permanente, sino del mismo representante pontificio, *pero no por circular, obviamente* ». (80) Bolatti señaló: «Había normas del ex Nuncio Mozzoni en el sentido de que, cuando se trata de un asunto nacional, habla la Conferencia Episcopal solamente». (81) El Nuncio manifestó: «Yo respaldo eso, sobre todo asunto nacional de la política contingente, y en caso de emergencia, la que debe hablar es la Comisión Ejecutiva». (82) En orden a comprender esos valores ordenadores de la actuación episcopal, estas indicaciones son una verdadera formulación legal —aunque no escrita *por circular* como pide expresamente Laghi—, pero imperativa de la forma en que la CEA condujo las relaciones con el Gobierno argentino. La deficiencia de esta opción para el discernimiento se irá revelando con el paso de los acontecimientos.

Respecto a la autoconciencia episcopal y su rol en la política del país al inicio del proceso es muy significativa la intervención del arzobispo emérito de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano, de ochenta y seis años y gran ascendiente entre los obispos. El cardenal, buen conocedor de los ámbitos castrenses, expresó su visión sobre la necesidad de sostener a la Junta Militar y su unidad interna:

[…] el problema más grave es que el Gobierno pierda pie y, si cae este Gobierno, no vamos a caer en manos mejores […] por otra parte, es muy difícil mantener la unidad, no solo en una de las Fuerzas, sino en las Fuerzas Armadas, y hay gente que cree que todo se puede componer en tres meses con mano dura. No pido que la Iglesia dé un respaldo al Gobierno, pero sí *que la Iglesia puede hacer todo lo posible para que se mantenga la unidad, primero entre los tres comandantes y, segundo, entre las tres fuerzas armadas* . […]. (83)

Que los obispos debían respaldar y no mostrarse como beligerantes

ante la Junta Militar resulta de la documentación investigada como otro principio ordenador de los usos y valores compartidos: «no callemos, pero veamos de influir para bien; que el Gobierno no nos vea como enemigos». (84) En esta misma dirección se documenta lo expresado en la reunión de Comisión Ejecutiva de la CEA con la Junta Militar que «la Iglesia no va a hacer una crítica del proceso, sino a presentar sus inquietudes». (85)

De todos modos, en la misma autopercepción temprana —septiembre del 76— del protagonismo ético-político que los obispos experimentaban anidaba la disyuntiva: «o a un silencio comprometedor de nuestras conciencias que tampoco le serviría al proceso; o a un enfrentamiento que sinceramente no deseamos… En cualquiera de los dos casos el país pierde». (86)

Unos meses después, preguntaba por carta la Comisión Ejecutiva de la CEA a la Junta Militar: «¿Qué dirá la próxima Asamblea de los Obispos si la situación continúa como en mayo?». (87) Como afirman Liberti y Tavelli, «(ello) manifiesta con claridad la autoridad "simbólica" o "moral" que detentaba la jerarquía eclesiástica en la época y, por consiguiente, la exigencia de intervenir en estos delicados asuntos». (88) El uso elegido para intervenir revela una matriz de vinculación con el poder estatal que se mantiene muy estable en el episcopado del período. Por ejemplo, en abril de 1978, ante la evidencia de los acontecimientos ya acumulados en dos años de terrorismo de Estado, la prudencia de la CEA evaluó que la denuncia pública y expuesta podía debilitar la autoridad de Videla, considerado un cristiano ejemplar y un militar moderado frente a los «duros» (entre otros, Massera, Suárez Mason, Díaz Bessone, Bussi y Menéndez). Semejante autoconciencia del valor político que alcanza la palabra episcopal en la marcha de los acontecimientos tiñe gran parte del modo de valorar desde el cual los obispos actúan. La confianza y el temor son otros dos elementos centrales que a continuación señalamos.

3.2. Confianza en el catolicismo de las Fuerzas Armadas y temor al «enemigo marxismo»

Somos conscientes de que un fracaso llevaría, con mucha probabilidad, al marxismo, y, por lo mismo, acompañamos el actual proceso de reorganización del país. (89)

En el episcopado se respira un clima de ideas y una *estructura de sentimiento* que se expresa en un proceso complejo de *afinidad electiva* con el gobierno de las Fuerzas Armadas y favorece una apropiación conjunta de contenidos morales. Así lo expresa un informe de la Santa Sede en 1977: «Massera y la Junta Militar proyectaban como objetivo una refundación de la Argentina no solo desde el punto de vista político partidario, sino desde una nueva conciencia sostenida por los

valores morales, para lo cual asignaban un lugar importante a la Iglesia católica». (90) El tomo 2 revela con mucha frecuencia la afinidad de un sector significativo de los obispos con el militarismo estatal en defensa de una patria cristiana. (91) Este constructo mental configuró muchas de las conversaciones y cursos de acción al interior del episcopado. A nivel asambleario fueron pocas las voces discordantes. (92) No faltan obispos que fundan sus juicios en premisas de ortodoxia cristiana contra el comunismo infiltrado en la Iglesia y en el clero. *(93)* El amparo inicial de un episcopado marcado por esta *afinidad electiva* significó un aporte importante a la legitimidad del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional y a la «lucha antisubversiva» que llevaba adelante.

El temor a la instauración de un gobierno comunista-marxista y la violencia en la que se vivía constituyó un principio ordenador de los valores presentes en la conciencia colectiva durante estos años. Los obispos comparten el punto de vista, entonces mayoritario, que ponderaba la situación creyendo que la única salida posible a la violencia era la toma del poder por parte de las Fuerzas Armadas. (94) La inconstitucionalidad del gobierno, en la concepción de la CEA, no desempeñaba un papel significativo que le restara legitimidad ética. Como parte de un *uso habitual* , tampoco en la tradición del episcopado argentino había habido voces que se manifestaran colegialmente en contra de los derrocamientos previos de gobiernos constitucionales. (95)

El *habitus* adquirido que lleva a los obispos a autopercibirse como parte fundamental del andamiaje institucional del país, se manifiesta a menudo en una sobreidentificación con las autoridades constituidas cuando hacen gala de su condición católica, adulando el lugar y la misión de la Iglesia en esa identidad. Por los términos de *afinidades y sentimientos* que exceden lo meramente formal, la carta de Primatesta a Videla en mayo de 1977, un año después del golpe y en el momento más crítico de la palabra pública del episcopado, es un vivo testimonio de este modo de valorar:

Las palabras con que Vuestra Excelencia se refirió al Documento del Episcopado Argentino del 7 de mayo «Reflexión Cristiana para el pueblo de la Patria», deben ser destacadas porque muestran ante un auditorio internacional, la rectitud y sinceridad varonil, la firmeza y valentía cristiana, así como la decidida voluntad de servicio a la comunidad de la Patria, que le adornan y honran en la grave responsabilidad de Presidente de la República. Aun cuando expreso a Vuestra Excelencia mi opinión personal, no dudo que *los demás Sres. Arzobispos y Obispos de la Conferencia Episcopal Argentina comparten parecidos sentimientos* y reconociendo la segura actitud de Vuestra Excelencia, comprometen a su vez una cooperación leal y un esfuerzo

verdadero para establecer en la Patria ese «orden más justo e instaurar esa convivencia más humana y cristiana», por la que *lucha* abnegadamente Vuestra Excelencia contra la conspiración de maldad y violencia de la antipatria. / Dios guarde y bendiga a Vuestra Excelencia y le colme de todo bien. (96)

El *habitus* del que hablamos pone a la jerarquía de la Iglesia como un actor que, dentro del campo burocrático, debía mantenerse unida con aquellos que combatían la misma amenaza y con quienes compartía los mismos fines identificados con valores «occidentales y cristianos». La impronta moral se expresa tanto en sentimientos compartidos cuanto en el compromiso de una cooperación leal. Ética y política son de algún modo inseparables en esta comprensión. El reconocimiento de la abnegada lucha del gobierno contra la antipatria es experimentada y expresada como una *lucha común* en la que los obispos expresan frecuentemente una vocación política de incidir en las *líneas de gobierno* .

Veinte días antes del golpe de Estado, el 3 de marzo de 1976, en la reunión de la Comisión Ejecutiva de la CEA, el obispo Di Stefano pregunta expresamente «si no sería conveniente "tender algunas líneas para preparar o hablar a gentes que pudieran asegurar ciertas líneas de gobierno"». (97) La intervención del entonces presidente de la CEA, Tortolo, da cuenta de esta autoconciencia: «Personalmente me preocupa mucho, por eso hablo, bajo qué signo se haría esa revolución, y tengo informaciones de que hay una serie de individuos que están preparados para integrar el eventual nuevo gobierno que son de un signo marcadamente liberal; ahora personalmente no sé cómo puede hacerse lo que propone V.E. [Di Stefano]». (98)

Los integrantes de la Junta Militar —como la inmensa mayoría de los integrantes de las Fuerzas Armadas—, no solo se reconocían como «católicos», sino que señalaban como uno de sus objetivos principales restaurar «el orden cristiano y occidental de la nación argentina» que el marxismo podía subvertir. El gobierno no tuvo reparos en avivar ante los obispos el temor al marxismo y la peligrosidad de los grupos guerrilleros como argumento para convencer sobre la necesidad de llevar adelante su plan de «lucha contra la subversión». (99)

El *temor* al marxismo, que es sin duda una de las causas principales del amparo de la Iglesia al «proceso», se enmarca en una concepción ideológica predominante que las autoridades de la CEA comparten con amplios sectores de las Fuerzas Armadas y que puede resumirse en la idea de los «valores occidentales y cristianos de la patria», elemento indispensable de su propia concepción sociocultural del país. La idea-fuerza de una iglesia clandestina infiltrada por el marxismo llegó a ser mucho más que una tesis y se constituyó en un componente importante del sentido común de los ambientes castrenses que algunos

obispos compartían. Por ejemplo, en septiembre de 1976, los obispos expresan «somos conscientes de que un fracaso [del gobierno] llevaría, con mucha probabilidad, al marxismo, y por lo mismo, acompañamos el actual proceso de reorganización del país, emprendido y encabezado por las Fuerzas Armadas, *lo acompañamos con comprensión, a su tiempo con adhesión y aceptación* ». (100)

En su encuentro con Pablo VI el 23 de mayo de 1977, ya ocurrida la masacre de los palotinos y los asesinatos en La Rioja, Primatesta destaca en nombre de los obispos entre los aspectos positivos del gobierno militar «su confesión cristiana; la inexistencia de persecución contra la Iglesia —desconfianza por actuaciones y posturas sociales de algunos integrantes—; toma del poder ante un vacío de autoridad, lo que el pueblo aceptó con benevolencia y esperanza». Esto respondía «a un profundo anhelo popular, en el rechazo claro y seguro del marxismo, la lucha contra la subversión». (101) Años después, antes de cesar en el cargo, Pío Laghi se expresa en términos afines que señalan el marxismo como el principal obstáculo de naturaleza política e ideológica que se interpone en el camino de la Iglesia: «En primer lugar, los determinados por la situación en la cual el país se vino a encontrar a causa del terrorismo y de la infiltración marxista». (102)

En las posiciones más extremas, cuya autoridad tiene un peso difícil de medirse en la marcha de las decisiones, la eliminación de la guerrilla era considerada como voluntad de Dios en la historia. La lucha anticomunista toma por momentos rasgos de fundamentalismo religioso, sobre todo a partir de la idea-fuerza instalada por las fuentes integristas al interno del Vicariato Castrense en la forma de una cruzada contra el comunismo y el marxismo como verdaderos enemigos de Dios y de la Iglesia. Una lucha necesitada de respaldo religioso y formulaciones morales. (103) El siguiente ejemplo nos parece significativo de ese «flujo consciente» proveedor de principios y argumentos:

A fines de 1977, durante la reunión de la Comisión Permanente posterior al secuestro de las hermanas francesas Alice Domon y Léonie Duquet, ante la gravedad de los problemas que encontraba, Tortolo propuso estudiar la ética de la represión de la guerrilla. Interpelado por Primatesta y Aramburu sobre la oscuridad del accionar militar, expuso el vicario (castrense Tortolo): «Aquí se trata de un enemigo que no está siempre en acto; no es un enemigo potencial, sino que está dispuesto siempre a acometer; y, si la moral nos autoriza a matar al que nos puede matar, yo creo que, en cierto sentido, el gobierno puede aplicar estos principios». (104)

Esta matriz ética de pensamiento del militarismo católico conforma un influjo innegable para el discernimiento que los obispos llevaron

adelante en sus actitudes y expresiones. Atender entonces el significado y la función de esta matriz de pensamiento resulta fundamental.

3.3. El trato episcopal con el gobierno y la concepción ética del militarismo católico

> *Primatesta expresó: «Sinceramente, un nuevo diálogo a nivel de Ejecutiva lo veo casi inútil; en cambio, es conveniente que sepan [los militares] cuál es la mentalidad del Episcopado Argentino». (105)*

En las reflexiones de los obispos emerge de forma permanente el tema de la «amenaza» o «infiltración comunista-marxista» que es percibida como el *mal mayor* que es necesario evitar. Debido a la primacía de esta percepción, el accionar del cuerpo colegial de la CEA se autolimitó considerablemente e hizo que se privilegien algunos cursos de acción antes que otros. La política del no enfrentamiento se eligió como la «única vía prudente, aunque poco profética, y condujo a la CEA a caminar sobre una estrecha y peligrosa cornisa entre no enfrentarse abiertamente al gobierno y a la vez en sostener los principios cristianos sobre la dignidad humana». (106) Se expresa de este modo un tipo de *conflicto moral* , una encrucijada entre alternativas gravadas por problemas éticos y políticos que dan cuenta de un estado de perplejidad sobre el curso de acción que los obispos debían elegir. El recurso teórico frecuente a principios de la moral católica no hizo a menudo más que acentuar el *sesgo de confirmación* de los valores y sentimientos que expusimos en los apartados anteriores. El arzobispo Tortolo —presidente saliente de la CEA en ese momento inicial del golpe de Estado— contaba con un asesoramiento personal previo respecto a los métodos que eran moralmente lícitos de aplicar en el caso de una «guerra interna» o «represión violenta de la sedición criminal». (107) El paradigma de la guerra y los principios contrarrevolucionarios ofrecieron el marco teórico a los conflictos morales del momento. (108) Es innegable que esta argumentación ética de la guerra interna tuvo un influjo significativo en el aparato teórico que las Fuerzas Armadas señalan en sus documentos internos. (109) Sin embargo, más allá de los principios teóricos, resultó clave la afinidad ideológica y actitudinal en la socialización de los valores compartidos por la comunidad militar y en las directrices prácticas que de ellos emanaban. En esta línea pueden señalarse la presencia del Nuncio y algunos obispos en el Operativo Independencia, las acampadas y campamentos espirituales, el convencimiento de la peligrosidad del enemigo subversivo, la recurrencia a las ideas de crisis moral y de guerra justa que pueblan todo un corpus de *formulaciones morales* para la lucha antisubversiva que tuvieron trágicas consecuencias en la vida de miles de argentinos. (110) Una interpretación-que-valora tiene por vocación tanto escrutar los

presupuestos de orden intelectual, moral y religioso como reprobar sus deficiencias y señalar el proceso de aberración que se fue desencadenando. (111)

Ocurrido el golpe de Estado, los obispos querían que las autoridades gubernamentales enmarcaran esta «lucha antisubversiva» dentro de las normas morales de las que ellos se sentían garantes de acuerdo con la doctrina católica, y lo expresaron reiteradamente exhortándolos —principalmente en privado— y tratando de influir apelando al conocimiento que se supone los militares ya tenían acerca de lo que es bueno o malo. Los integrantes del gobierno obraron en todo según su propia conciencia moral de acuerdo con el fin que perseguían y la Doctrina de la Seguridad Nacional norteamericana que venían internalizando desde los tiempos de Onganía. (112) De acuerdo con las fuentes teóricas y experimentales donde las Fuerzas Armadas bebieron la capacitación para la «guerra sucia», los *medios* que utilizaban los consideraban esenciales para lograr la consecución de ese fin. (113) Las formulaciones teóricas de la ética militarista católica no hicieron mella alguna en el plan sistemático previamente establecido, más que a nivel particular de algunas conciencias conflictuadas. (114) Estamos en el corazón del problema ético teológico del período. Por razones de espacio solo podemos señalar aquí algunos ejemplos que la lectura del tomo 2 nos ha ofrecido.

En la Asamblea Plenaria de mayo 1976, primera después del golpe, los obispos se manifiestan conscientes —y así lo declararon explícitamente— que entre el gobierno y la guerrilla se había entablado una guerra de características particulares. La CEA manifestó que no podía exigirse por ello a las Fuerzas Armadas una «pureza química» respecto del modo en que llevaran adelante la represión, pues la forma de vivir los derechos humanos podía ser distinta, según las variaciones de lugar y el momento histórico en el cual se ejercían como parte de un sacrificio que el bien común de la patria exigía. (115)

El gobierno procuró no perder el amparo moral de la Iglesia y desplegó ante las autoridades eclesiásticas una estrategia de contención y administración de la mentira que le permitiera avanzar con su plan de lucha antisubversiva. La estructura de sentimiento a la que nos referimos más arriba hizo del trato cordial y la simulación un estilo en el modo de convivencia del gobierno y la CEA, incluso a medida que los planteos morales se fueron incrementando por parte de las autoridades de la CEA y el Nuncio Apostólico. El presidente Videla desempeñó un papel magistral de empatía con el Nuncio Apostólico, la Santa Sede y la Comisión Ejecutiva de la CEA, compartiendo con ellos la sorpresa y el pasmo por los crímenes, llegando muchas veces, inclusive, a citar documentos episcopales para

describir la situación. (116)

De parte del gobierno de la dictadura, «esta comunicación resultaba parcial, ambigua y engañosa con la deliberada intención de no revelar los métodos ilegales utilizados que pudieran, frente a la Iglesia, deslegitimar su accionar e impedir que se alcanzaran los objetivos propuestos». (117) Al menos desde mediados de 1976 y, en particular, desde inicios de 1977, la CEA tenía suficiente información respecto a las violaciones de los derechos humanos. Por un lado, los numerosos pedidos de intervención daban cuenta de las estrategias represivas empleadas; por otro lado, «algunos obispos tenían conocimiento de que se estaba secuestrando, torturando y ejecutando a muchos ciudadanos, por sus propias y variadas experiencias en las respectivas diócesis». (118) Salvo algunos obstinados, los obispos tuvieron en claro la inmoralidad de los métodos de la «lucha antisubversiva» y también lo expresaron en sus documentos oficiales. (119) Sin embargo, la estrategia episcopal anclada a un fuerte discurso de unidad llevó a limar diferencias internas en orden a mantener un pretendido equilibrio entre la conciencia del deber de una denuncia pública y el temor de perjudicar la estabilidad del gobierno con sus expresiones. Esta solución falsamente intermedia muestra una vez más el *habitus* desde el cual los obispos se posicionan al interno del campo burocrático, donde se perciben en continuidad con el resto de las instituciones estatales. Dos ejemplos pueden ilustrar esta custodiada afinidad:

En julio de 1976, aun después del asesinato de los palotinos y los curas de Chamical, en una reunión de la Comisión Ejecutiva de la CEA Primatesta expresó al presidente Videla que «también los obispos tienen conciencia de que se quiere provocar un conflicto entre la Iglesia y el Estado en el que nadie ganaría nada». (120) Y en este sentido, la Junta Militar manifestaba engañosamente que compartía la misma conmoción por los últimos crímenes y los mismos deseos que los obispos, citando incluso el reciente documento de mayo de 1976: «El bien común y los derechos humanos son permanentes, inalienables, y valen en todo tiempo y espacio concreto, sin que ninguna emergencia, por aguda que sea, autorice a ignorarlos, pero la forma de vivirlos es distinta, según las variaciones de lugar y momento histórico en el cual se ejercen». (121) El marco ético ofrecido por los obispos es recordado ahora por la Junta como un respaldo a su modo de proceder.

En febrero de 1977, a casi un año del inicio del Proceso, el arzobispo Tortolo se permitió interpelar a Videla sobre los problemas éticos que se presentan: conciencias conflictuadas, privación de la libertad en forma ilegal e indefinida, torturas, procedimientos duros y crueles:

Sin embargo me permitiría Vuestra Excelencia que señale los puntos que, a mi juicio, de no ser rectamente superados, podrán tener grave incidencia en la vida de la Nación. Ellos son: las conciencias conflictuadas de oficiales de las tres armas quienes objetan —al menos en el propio interior— la validez de razones justificantes en determinados procedimientos. La privación de la libertad por largos meses sin ser investigados y que exasperan no solo a los detenidos sino también al círculo humano del que forman parte. Las torturas que son un hecho como lo son también procedimientos innecesariamente duros y hasta crueles con el supuesto reo y sus allegados; y que contradicen las intenciones de V.E. (122)

El tono de la carta y el poder simbólico de sus expresiones denota con claridad que Tortolo confiaba en la idoneidad ejemplar y en las cualidades humanas de Videla para poner remedio a esa grave situación del país. Las fórmulas que utiliza resultan reveladoras del *habitus* de esta *estructura de sentimiento* compartida:

Nadie puede negar lo difícil que es un discernimiento seguro en hora tan compleja en la vida de los pueblos; pero al mismo tiempo nadie puede negar la personal entrega de V.E. al deber de gobernar. *El ejemplo de esta entrega* me ha impulsado y me impulsa a poner en manos de vuestra excelencia este breve documento personal cuyo único móvil es el bien de la Nación. *De Vuestra Excelencia adictísimo en Dios Nuestro Señor* (sic). (123)

Tortolo compartía estas informaciones e inquietudes con algunos de sus pares obispos, en particular, con sus colegas de la Comisión Permanente de la CEA y de esta forma con la Nunciatura. El apoyo y la confianza a Videla la expresa también el entonces presidente Primatesta cuando en marzo de 1977 refiere la respuesta telefónica de Videla a esa carta de Tortolo en la que sugiere se replanteen los métodos de la lucha antisubversiva de acuerdo con la doctrina cristiana. «Mons. Tortolo hace notar que el presidente de la Nación lo llamó y le dijo que aceptaba muy bien los términos de la carta». (124) Sin embargo, lejos de atemperarse, el accionar represivo y clandestino de la dictadura se acrecentaría vertiginosamente durante todo ese año.

Unos meses después, en mayo de 1977, tres generales participaron en la Asamblea Plenaria del episcopado. En esa oportunidad, como vimos al inicio de este capítulo, el general Viola expresó que «la victoria a que aspiran [las Fuerzas Armadas] no puede alcanzarse sin el apoyo de la Iglesia». (125) Por el peso de esta reunión, vale la pena atender a todas las intervenciones de los obispos en el diálogo posterior con los generales. Sacando las voces críticas que serán retomadas en el próximo capítulo, el tomo 2 cita el acta que destaca «algunas irrupciones» muy significativas para el ejercicio penitencial de la memoria que esta interpretación valorativa se propone ofrecer:

Plaza advirtiendo infiltraciones marxistas en la policía y las escuelas, afirmó: «Yo quiero defender a Maquiavelo [en el sentido de "el fin justifica los medios"] contra el cual han hablado, porque es algo más de lo que se ha dicho: Maquiavelo es el amor a la patria». Por su parte, Torres Farías, ante los padres o madres que le reclamaban por sus hijos desaparecidos o reclusos: «Yo les digo, si están presos, por alguna cosa ha de ser». Y en adhesión al gobierno, señaló el peligro de «hacer una enorme masa enemiga» contra él. (126)

Difícil saber cuánta adhesión pudieron concitar expresiones de este tipo, pero el hecho es que pudieron decirse públicamente en una Asamblea Plenaria del episcopado ante generales del Ejército cuya presencia fue aprobada por la mayoría. (127) La visita culminó con la proyección de una película-documental realizada por el Ejército para convencer a los obispos de la realidad de la infiltración marxista en la Iglesia llegando incluso a pedirles «un rol más activo en detectar los posibles focos marxistas en el seno de la misma Iglesia». (128) Estamos sin duda ante el punto más álgido en la política de gestión de afectos y administración de la mentira que las Fuerzas Armadas desplegaron ante el cuerpo episcopal, precisamente en el momento más tenso y crítico de la relación, justo antes del significativo documento «Reflexión cristiana para el pueblo de la patria».

Para la autoconciencia militar, configurada en gran medida por la Doctrina de la Seguridad Nacional, insistir en la defensa de los valores cristianos y en el patrón «patria» construido sobre los fundamentos de estos valores resultaba una ficción orientadora que les hacía sacralizar la convicción de que cualquier medio era lícito para alcanzarlo. La sobreidentificación con ese modelo de «patria cristiana» vino tristemente a legitimar un uso criminal del poder del Estado que no se limitó a la aberrante práctica de la tortura, sino que además perpetró violaciones y otras violencias sexuales, privó de la identidad a los hijos nacidos en cautiverio y arrojó personas vivas desde aviones al mar. En mucho fueron quebrantados incluso los principios teóricos de ética católica que las fuentes militaristas formulaban con la pretensión de «transportar la moral de la guerra internacional a la guerra interna». (129) La pena de muerte fue ejercida de modo *irrestricto y clandestino,* sin derecho a defensa, ni juicio alguno, más que el ejercido por la errática conciencia del grupo de tareas. (130) Semejante aberración moral y religiosa fue capaz de acercar dos extremos irreconciliables: la defensa de los «valores occidentales y cristianos» con la violación de los derechos humanos como política de Estado. El arduo proceso de diferenciación de la conciencia episcopal con esta metodología criminal y la deficiencia de los cursos de acción que se desplegaron requieren un tratamiento particular que desarrollamos en

el capítulo siguiente.

4. Balance provisional

[…] siempre hay una gran necesidad de mirar, con ojos muy críticos, a cualquier individuo o grupo religioso y discernir las diversas formas de predisposición que pueden distorsionar o impedir el ejercicio de la caridad. (131)

Las actas de las Asambleas y los memorandos publicados en el tomo 2 de esta obra han revelado algunos elementos constitutivos del flujo consciente de esa generación de obispos, los valores que buscan como fines próximos de sus actos, los sentimientos que los embargan y la impronta moral que los caracteriza. De un modo particular hemos prestado atención al *habitus* histórico y cultural que —a modo de una segunda naturaleza— ha revestido la actuación episcopal. Es este proceso hermenéutico de escucha de la misma voz de las personas que el trabajo del tomo 2 ha amplificado, el que nos ha permitido criticar sus defectos y hacer que la vida —hasta en sus mismas raíces— sea puesta en cuestión. (132) Atender, interpretar y valorar *esa voz* ha tenido para nosotros la prioridad. A modo de primer balance señalamos dos puntos significativos:

1. El rol destacado y autoimpuesto que los obispos ejercieron en el concierto político nacional, su interacción jerárquica con el presidente Videla y los demás protagonistas del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, y la confianza en el catolicismo de las FF. AA. han sido *ordenadores* constantes de la actuación episcopal. Una cierta impronta moral del cuerpo societario ha podido delinearse en los usos, costumbres y sentires compartidos. Para un encuentro íntegro con el pasado nos ha resultado fundamental atender e interpretar la realidad simbólica, con las prácticas distintivas del vínculo entre el episcopado y el gobierno de la dictadura, con sus formas de tratarse, de convivir y de valorarse mutuamente. En el campo propio del análisis moral, bien cabe señalar hasta qué punto el *habitus* cultural logró eclipsar el discernimiento prudente en las acciones y omisiones históricas que los obispos realizaron. La defensa genérica de los derechos humanos a través de declaraciones y documentos oficiales acordados desde una estrategia de actuación unánime fue el resultado de un juicio de discernimiento fallido y defectuoso que hizo —como los mismos obispos reconocen— que en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuviera «a la altura de las circunstancias». (133) En este sentido, nuestro capítulo siguiente señala más elementos de juicio en la boca misma de los protagonistas. Aunque la imputabilidad subjetiva de este vicio de discernimiento rebasa en mucho el objeto y método de nuestro análisis, los resultados gravemente defectuosos que se evidenciaron en materia moral fueron para las víctimas una forma de antitestimonio y escándalo que es

preciso reconocer y enmendar. Acaso el elenco de expresiones y actitudes, omisiones y errores de discernimiento que aquí se señalan puedan contribuir a dar contenido al pedido de perdón que los obispos se proponen en el prefacio de esta obra. (134)

2. En el marco de la Iglesia argentina en su conjunto, el pueblo de Dios en todas sus expresiones se enfrentó a un verdadero choque de *habitus* . Como le ocurrió al episcopado alemán durante la Segunda Guerra, los obispos argentinos colegiadamente no expresaron un «no» inequívoco a la política estatal de violaciones de los derechos humanos. La amplia mayoría de los obispos argentinos no compartían el razonamiento ideológico que justificaba la violencia brutal y la desaparición de personas propuesto por las fuerzas represivas. Sin embargo, convenían con las FF. AA. en estructuras de significación como la de «patria cristiana amenazada», la idea de «guerra justa» o la necesidad de luchar contra el marxismo que fortalecieron y adicionaron elementos discursivos comunes que los ponían en profunda sintonía. Además, fruto de un habitus inveterado, los obispos se percibían a sí mismos dentro del mismo campo burocrático situados en continuidad/unidad con el gobierno de facto. Como también ocurrió en el caso alemán, los obispos no consiguieron resolver las paradojas que les presentó el devenir histórico en sus múltiples factores: las ideas de orden y compromiso con el futuro de la Patria, la legitimidad de la autoridad estatal, las acciones delictivas y contrarias a la dignidad de las personas ejecutadas por quienes detentan el poder. Esta imposibilidad de romper con las categorías pasadas y analizar las contradicciones que enfrentaban permitió que el episcopado continuara por el camino ilusorio de las «gestiones» herméticas y comedidas para cambiar el rumbo de una dirección política que las Fuerzas Armadas sostenían contumazmente. En este sentido, repasar la categoría de *habitus* nos previene constantemente al ejercicio lúcido de una teología reflexiva que permita ser consciente de las propias aberraciones ópticas, ya que al menos la conciencia de las mismas nos pone en guardia contra los posibles síndromes de Don Quijote que las instituciones y los grupos humanos padecemos.

1 . *Fratelli tutti* . https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html , nº 226. En adelante FT.

2 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?» en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 182. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2].

3 . FT 248.

4 . Cf. *La verdad los hará libres,* tomo 2 , pp. 285. 595. 794.

5 . En los capítulos 18 y 19 optamos por dar la misma significación a las expresiones teología moral y ética-teológica.

6 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, Carta al pueblo de Dios de la 104º Asamblea Plenaria, La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz, 9 de noviembre de 2012, nº 9.

7 . Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 22. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

8 . Cf. Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado,* Madrid, BAC/Documentos, 2000.

9 . Cf. Documento de la Conferencia Episcopal Alemana para el 75º aniversario del fin de la Segunda Guerra Mundial, 29 de abril de 2020: Deutsche Bischöfe im Weltkrieg. Wort zum Ende des Zweiten Weltkriegs vor 75 Jahren / hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2020. 23 S. (Die deutschen Bischöfe ; 107)

10 . Al igual que en el tomo 2 de esta obra, al mencionar a «los obispos» o «los obispos argentinos» o «el episcopado» en esta breve contribución nos referiremos exclusivamente *al cuerpo colegiado de los obispos* en las diversas instancias que conformaron la CEA: la Asamblea Plenaria, la Comisión Permanente, la Comisión Ejecutiva, el Secretariado y la Presidencia de la CEA, la Comisión de Enlace y algunos equipos episcopales (educación, catequesis, pastoral social), entre los principales. Es preciso aclarar que la Santa Sede y la CEA llevaron adelante cursos de acción diferentes, de allí exigiría un tratamiento propio y diferenciado la actuación de los nuncios apostólicos —Pío Laghi, Ubaldo Calabresi— y los obispos del Vicariato Castrense —Tortolo, Bonamín, Medina—. Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515. Cf. Guadalupe Morad «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 832-862.

11 . Cf. Victoria Camps, Osvaldo Norberto Guariglia, Fernando Salmerón, *Concepciones de la ética* , vol. 2 (CSIC Press, 1992).

12 . Bernard Lonergan, *Método en teología* , Salamanca, Sígueme, 2006, p. 40. La posición de Lonergan a quien también seguimos en esta elaboración: «El valor es una noción transcendental. El valor es lo que se tiende a alcanzar en las cuestiones que se ponen a la deliberación […] Así, cuando pregunto si esto es verdaderamente bueno o solo en apariencia, o si esto es o no valioso, no conozco todavía el valor, pero estoy tendiendo a alcanzarlo». Como expresa el teólogo canadiense, «la aprehensión de los valores y desvalores es

tarea, no de la comprensión, sino de la respuesta intencional. Dicha respuesta será tanto más plena, y tanto más impregnada de discernimiento, cuanto mejor sea la persona, más refinada su sensibilidad y más delicados sus sentimientos». *Ibid* ., p. 239.

13 . *Summa Theologiae* , II-II, q23, a7. *«Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem».* Este principio se repite infinidad de veces en boca de los obispos en el tomo segundo de la obra.

14 . *Summa Theologiae* , II-II q. 47, a. 3. En el horizonte propio de una ética marcada por la tradición tomista, la deliberación, la interrogación, la búsqueda y el discernimiento guardan prioridad por sobre la demostración o aplicación mecánica de principios y normas para resolver los dilemas morales. Cf. Julio L. Martínez, *Conciencia, discernimiento y verdad,* Madrid, BAC, 2019, p. 31. El nombre mismo de la virtud de la prudencia proviene de la actividad de discernir entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo mejor. Cf. Herminio De Paz OP, «Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56», en *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología II-II (a).,* edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, BAC, 1995, pp. 373-399, p. 375.

15 . Cf. sobre el particular Rafael T. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin,* París, Vrin, 1980; Fabricio L. Forcat, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino.* (Disertación para obtener la licenciatura en Teología, director Lucio Gera, Buenos Aires, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001).

16 . Cf. Joseph Ratzinger, *El elogio de la conciencia: La Verdad interroga al corazón* , Madrid, Palabra 2010 2 , p. 32. La tarea que realizamos es propia de una teología moral con mentalidad histórica que asume que las significaciones y los valores morales se realizan siempre dentro de un contexto, y que los contextos varían con los diversos tipos de sentido común, los diversos hábitos culturales compartidos, y las diferenciaciones de la conciencia humana. Cf. Lonergan, op. cit., pp. 321s.

17 . Según se indique, la Asamblea Plenaria, la Comisión Permanente, la Comisión Ejecutiva, el Secretariado y la Presidencia de la CEA, la Comisión de Enlace y algunos equipos episcopales. Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Introducción general», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p . 24.

18 . El trabajo atiende a los juicios de valor expresados por los obispos en las reuniones generales o en las actuaciones institucionales cuya documentación ha sido publicada en el tomo 2. No es el objeto principal de esta investigación las actuaciones individuales de cada uno de los obispos en sus diócesis o el análisis de su actitud personal

frente a la situación política argentina o al terrorismo de Estado ni tampoco los cursos de acción o gestiones que cada uno de los más de sesenta obispos argentinos haya podido llevar adelante.

19 . La llamamos así porque no pretendemos probar ni demostrar nada, sino simplemente tratar de mostrar, desde principios clásicos de la teología moral, cómo se expresa —juzgando y valorando— la conciencia episcopal en el período que estudiamos.

20 . Cf. Giuseppe Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud: ensayo de filosofía moral* , Barcelona, EIUNSA, 1992, pp. 107s.

21 . Lonergan, op. cit., p. 240. Subrayado nuestro.

22 . Valga nuevamente la aclaración de que este es un *intento inicial de interpretación valorativa* de la investigación histórica realizada. Mucho más puede decirse desde la ética-teológica sobre el período y sus diversos actores. Aquí nos concentramos en la actuación de los obispos. Nuestro objetivo será ampliamente alcanzado si estas páginas hacen que otros hagan el mismo ejercicio escuchando —con genuina atención, inteligencia y responsabilidad— la inédita y riquísima información que nos ofrece el trabajo íntegro de esta obra.

23 . Cf. Carlos M. Galli, «Historia de la Iglesia: entre la historia y la teología», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 71. Cf. Fabricio Forcat, Hernán Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465; también «Preliminares: apuntes para la historia de la Iglesia en Argentina. Claves de lectura para los capítulos 7, 8 y 9». en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 423; además «Apuntes para un balance axiológico de la memoria de la Iglesia en la Argentina». en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 565ss.

24 . Cf. Rafael Tello, «Evangelización y cultura», en Rafael Tello (ed.), *Pueblo y Cultura Popular* , Buenos Aires, Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, pp. 205-252, 209.

25 . Rafael Tello, «Anexo XI. Cultura», en Tello, *Pueblo y Cultura Popular* , pp. 123-145,124.

26 . *Summa Theologiae* , I-II q. 49, pról. El tratado de los hábitos en general se encuentra en *STh* I-II qq. 49-54. Cf. Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* , Madrid, Rialp, 1964, p. 231. Más sobre la noción de hábito en Domingo Basso, *Los principios internos de la actividad moral. Elementos de antropología filosófica* , Buenos Aires, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, 1991, pp. 91-157; Jacinto Choza, *La realización del hombre en la cultura* , Madrid, Rialp, 1990, pp. 27s; Andre Léonard, *El fundamento de la moral* , Madrid, BAC, 1997, p. 34, donde el tema del hábito aparece tratado siguiendo valiosos análisis de Paul Ricoeur.

27 . Rafael Tello, «Pueblo, historia y pastoral popular», en Tello, *Pueblo y Cultura Popular* , pp. 101-140, 123.

28 . Juan Pablo II en SRS 36 indica que en los análisis históricos puede hablarse legítimamente de verdaderas «estructuras de pecado», que «se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen y hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres».

29 . Según los estudiosos de Bourdieu, la categoría *habitus* está explícitamente tomada de la escolástica y, particularmente, de Aristóteles y de Santo Tomás. Así lo afirma, por ejemplo, el trabajo de Omar Aguilar: «es el sentido tomista el que interesa a Bourdieu. En su propia interpretación de Santo Tomás, el *habitus* sería una disposición que inclina al sujeto en una cierta dirección»: Omar Aguilar, «El habitus y la producción de disposiciones», *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales* 9, nº 13 (2017) pp. 271-289, 274. Para una profundización en el uso de la categoría *habitus* en ambos autores: Carlos A. Cárdenas Serra, «El instrumental teórico de Pierre Bourdieu y la influencia tomista en su concepto de habitus», *Revista Iusta* 2, nº 35 (2011).

30 . En la misma dirección se expresa Cf. Lonergan, op. cit., pp. 68s. Y en general toda su perspectiva epistemológica atenta al mundo mediado por la significación y motivado por el valor que «es un mundo que se conoce no por la experiencia sensible de un individuo, sino por la experiencia interna y externa de una comunidad cultural, y por los juicios confirmados y reconfirmados continuamente por la comunidad». *Ibid* . p. 232.

31 . El *habitus* «es mecanismo estructurante que opera desde adentro de los agentes, aunque no sea, hablando con propiedad, ni estrictamente individual ni por sí solo completamente determinante de las conductas. [Sería] el principio generador de estrategias que permiten a los agentes enfrentar situaciones muy diversas». Loïc Wacquant, «Introducción», en *Respuestas por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo, 1995, p. 25.

32 . En esta síntesis del pensamiento de Pierre Bourdieu agradecemos el trabajo aún inédito de Alejandro Ortiz: *1a. contexto socio-cultural.* (Documento interno para discusión). Grupo latinoamericano de Trabajo del proyecto Recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe (2021).

33 . *Ibid* .

34 . *Ibid* .

35 . *Ibid* .

36 . Cf. Pierre Bourdieu, «Campo politico, campo delle scienze sociali, campo giornalistico», en *Sul concetto di campo in sociologia* , Roma, Armando Editore, 2010, pp. 88-89. La traducción es nuestra.

37 . También se usa el término cultura para referirnos a «estructuras de significados» no-estáticas que continuamente se recrean y transforman, regenerando valores, símbolos, horizontes de sentido con las cuales los colectivos humanos edifican y orientan su vida. Sin desconocer este uso (y apelando al mismo algunas veces en estos capítulos) hemos preferido usar la categoría *habitus* ya que el uso que tiene en el autor francés nos permite mayores conexiones al interno de su propio aparato categorial (campo, capital simbólico, etc.).

38 . FT 226.

39 . Giuseppe Ruggieri, *Prima lezione di teologia* , Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 115-33. Cf. José C. Caamaño, «¿Qué impidió que los obispos alzaran la voz?», en este tomo, pp. 312ss.

40 . John O'Malley, Cuando los obispos se reúnen. Estudio comparativo de Trento, Vaticano I y Vaticano II, Cantabria, Sal Terrae, 2021, pp. 46-47.

41 . Alejandro Mayol, «Apuntes para la interpretación del proceso (de Trento a Cañada de Gómez)», en *Los católicos posconciliares en la Argentina (1963-1969)* , Buenos Aires, Galerna, 1970, p. 22.

42 . *Ibíd* . p. 29: «[En el personal] más importante que su agilidad para percibir situaciones y su flexibilidad de juicio, es su capacidad de sumisión a los niveles superiores sin lo cual toda la estructura se descalabra. [Un sujeto] que antes de actuar se fija más en lo que dice el superior que en lo que necesita el subordinado».

43 . Pierre Bourdieu, *Razones prácticas; sobre la teoría de la acción* , Barcelona, Anagrama, 2002 3, pp. 91-126.

44 . Cf. el interesante desarrollo de Roberto Di Stefano, «Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina», *Quinto Sol* 15 (2011), http://www.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol.

45 . Cf. Miranda Lida, Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX , Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

46 . Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 428.

47 . Como ejemplo de esta identificación, podemos ver el temario de la Asamblea diocesana de Acción Católica de Mendoza en 1959 (Acta 507, en «Libro de actas de la Junta Diocesana de Acción Católica - Mendoza» (Mendoza, 1959 de 1956), 171-74, Acción Católica Mendoza) que se propone reflexionar sobre estos enemigos de la Iglesia a pedido del obispo Buteler, formado en la Universidad Gregoriana entre 1909 y 1916.

48 . Cf. Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515. En especial el punto 1.2.2. «La tesis de la Iglesia

clandestina».

49 . BVC, 65, abril 1981, p. 16.

50 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «La creciente violencia pone en duda la confianza inicial en el gobierno para restablecer la paz», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 74.

51 . Recurrimos aquí nuevamente a las categorías de Bourdieu. «Diría que, si el campo es el espacio social, el lugar material y simbólico, al interno del cual vivimos cotidianamente; el capital representa el instrumento principal de "lucha" y de acción social; mientras el *habitus* se configura como nuestra capacidad de adaptarnos a las situaciones sociales, de elegir un camino y no otro». Massimo Cerulo, «Presentazione», en *Sul concetto di campo in sociologia* Roma, Armando Editore, 2010, p. 25.

52 . Usamos la expresión en juego con lo que Bourdieu llama *illusio* y que señala como «lo contrario a la ataraxia, es el hecho de meterse dentro, de apostar por los envites de un juego concreto, como consecuencia de la competencia, y que solo existen para aquellas personas que [...] están dispuestas a morir por unos envites que, inversamente, aparecen como carentes de interés desde el punto de vista del que no está cogido por el juego». Bourdieu, *Razones prácticas* , p.142.

53 . Es llamativo que, aun en los momentos más álgidos de este enfrentamiento, a los obispos les haya costado romper claramente con el gobierno y que lo hicieran recién cuando la escalada de violencia contra la Iglesia hubiera llegado a niveles nunca vistos en la historia argentina. Dificultad comprensible si atendemos a la conformación del *habitus* episcopal en el proceso histórico como lo venimos reseñando. Cf. Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)* , Buenos Aires, Emecé, 2010. Y el desarrollo de esta perspectiva cf. Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 431ss.

54 . Mayol llega a decir que los obispos desde la época hispánica tuvieron más poder político que pastoral. Mayol, «Apuntes para la interpretación del proceso (de Trento a Cañada de Gómez)», p. 17.

55 . Bourdieu, *Razones prácticas* , pp. 191-196.

56 . Con esta expresión nos referimos a aquellos actos y discursos de los gobernantes donde se ha favorecido abiertamente las posturas de la Iglesia católica y se han realizado erogaciones tendientes a resaltar el rol de la Iglesia en su vínculo con la sociedad.

57 . Para este punto pueden leerse con mucho provecho Florian Michel, Bernard Sesboüé, *De Mgr Lefebvre à Mgr Williamson. Anatomie d'un schisme,* Paris, Lethielleurx-Desclée de Brouwer, 2009; Yves Congar, *La crisi nella chiesa e Mons. Lefebvre* , Brescia, Queriniana,

1976.

58 . Cf. Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465.

59 . Liberti, Tavelli, «La creciente violencia pone en duda la confianza inicial en el gobierno para restablecer la paz», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 60 (nota 162).

60 . Cf. Liberti, Tavelli, «Las repercusiones del Ángelus», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 433. Cf. Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 832-862, 855.

61 . Para diferenciar del campo burocrático al que hemos venido haciendo referencia llamaremos a este subcampo como campo eclesiástico.

62 . Cf. *Relación final del Nuncio Apostólico Pío Laghi en la Argentina,* julio de 1974, citada en Morad, op cit., pp. 832-862, 836. En cuanto a los que más hacían oír su voz, Laghi menciona a Primatesta, Aramburu y Di Stefano en el centro, junto a De Nevares, Hesayne, Novak y Devoto por la izquierda, y Bonamín, Bollati, Tortolo y Derisi por la derecha.

63 . Cf. Antonio M. Grande, «La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 292-347, 307; Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 441.

64 . Así, por ejemplo, Sansierra se opone a una publicación que «crearía una imagen de oposición entre la Iglesia y el Gobierno y no contribuiría al bien común ni sería eficaz» Cf. Morad, op. cit., pp. 832-862, 844. En la misma línea se expresaron Primatesta y López cuando, molestos por las expresiones de Juan Pablo II en el Ángelus, manifestaron que estas habían puesto a los obispos en una situación que habían querido evitar: mostrarse beligerantes con el gobierno. Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Las repercusiones del Ángelus», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 426.

65 . Producto de una votación en la asamblea con 46 votos a favor, uno *placet iuxta modum* y 8 en contra. Acta de la *35* Asamblea Plenaria, 2ª sesión, pág. 2. ACEA, 26 Asamblea Plenaria, 2-7 /5/1977. Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p.182.

66 . Según se desprende de las actas, entre estos estuvieron Giaquinta, De Nevares, Witte, entre otros. Hesayne señaló la diferencia al decir, frente a quienes planteaban que existía presión por parte del grupo de Madres, «había que ver si a veces no somos presionados también por otros sectores». Luis Liberti, Federico Tavelli,

«Varios señores obispos dicen “no”», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 505.

67 . Es interesante notar que las declaraciones emanadas por el episcopado argentino y destinadas a los sacerdotes entre la clausura del Concilio y el inicio del llamado Proceso de Reorganización Nacional nunca dejaron de contar con un párrafo destinado a llamar al clero a la disciplina. Justamente en un período en que todos los modelos clásicos de relación apoyada en la obediencia parecen haberse hecho añicos. Cf. Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, p. 449.

68 . DH 3013.

69 . Asociación Mujeres de Acción Católica, «Libro de actas 1961-1965» (Mendoza, 1965 de 1961), p. 191, Archivo diocesano ACA.

70 . BVC 18, agosto de 1965, págs. 1-4. Cf. Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515, 501, 504.

71 . Lonergan, op. cit., p. 42.

72 . Este tipo de documentos se caracterizan por nivelar las diferentes opiniones que se van formando en el seno de las asambleas plenarias y en ese sentido no permiten advertir las diferencias de actitudes y expresiones y valorar los hechos, a menudo diversificados, que cada obispo expresa en su intervención. Para un trabajo dialéctico que quiera hacerse cargo del conflicto de interpretaciones valorativas que los distintos obispos volcaron en la asamblea, restringirse al cuadro homogéneo y estandarizado del pensamiento episcopal que los documentos nos ofrecen es insuficiente. Una hermenéutica valorativa es un ejercicio dialéctico que se ocupa de lo concreto, de lo dinámico y lo contradictorio. Cf. Lonergan, op. cit., p. 128. En esa línea la tesis de Matías O. Ruz, *La Conferencia Episcopal Argentina y el drama de la reconciliación nacional: historia y valoración teológica de una propuesta ambivalente* , Córdoba, 2021, https:// www.academia.edu/53917863/ Conferencia_Episcopal_Argentina _y_Reconciliaci%C3%B3n_Nacional .

73 . Luis Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 35.

74 . Cf. Bourdieu, *Razones prácticas* , pp. 191-196. Las declaraciones que hacían los distintos órganos de la CEA eran replicadas por la prensa, con una amplia difusión y comentadas por la opinión pública. Una parte más que importante de la sociedad en general esperaba que los obispos expresaran su enseñanza sobre las diversas situaciones del quehacer nacional.

75 . Con estas palabras, los tres miembros de la Comisión Ejecutiva de la CEA, Primatesta, Aramburu y Zazpe, expresaron la posición del

episcopado a los tres comandantes miembros de la Junta Militar de gobierno: Videla, Massera y Agosti, en un encuentro en la Casa Rosada, el 15 de septiembre de 1976, ACEA, 34º Asamblea Plenaria, 25-30 de octubre de 1976, 2ª sesión, pág. 4 y 5. Todas las citas de los documentos son tomadas directamente de: Juan Durán, Luis Liberti, Pablo Pastrone, Federico Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 92-137.

76 . Cf. Supra, pp. 341ss.

77 . Liberti, Pastrone, Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 57.

78 . *Ibid* ., p. 51. Subrayado nuestro.

79 . Laghi en *Ibid* ., p. 57.

80 . *Ibid* .

81 . *Ibid* ., p. 58.

82 . *Ibid* .

83 . Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 125. Respecto del rol de Caggiano ver también Guadupe Morad, Ernesto Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 231ss.

84 . Caggiano en Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 126.

85 . *Ibid* ., p. 131.

86 . Primatesta en *Ibid* ., p. 132.

87 . *Ibid* ., p. 132. La mención de la próxima Asamblea Plenaria de la CEA parece indicar que la Junta Militar tenía conciencia de la importancia de esta. Una intervención *a posteriori* de Zazpe pareciera corroborarlo: «ellos tomaron conciencia de que esta reunión de Episcopado tiene carácter decisivo», en *Ibid* ., p. 132, nota 175.

88 . *Ibid* ., p. 132.

89 . Palabras de los miembros de la Comisión Ejecutiva de la CEA, Primatesta, Aramburu y Zazpe a los integrantes de la Junta Militar, Videla, Massera y Agosti, en una reunión mantenida el 15 de noviembre de 1976, en la Casa Rosada, cf. *Ibid* ., p. 131.

90 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», *en La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 205.

91 . Cf. Existe desde tiempos tempranos —fines de los años sesenta — una abundante comunicación entre las autoridades de gobierno y la CEA con diversas expresiones desde ambos sectores sobre la denominada «patria cristiana». Cf. Liberti, Pastrone, Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 35.

92 . Cf. Capítulo 19, punto 2: «Los profetas morales y la disidencia frente a la ilusoria unidad», en este tomo, p. 372.

93 . Tanto los proyectos políticos reformistas del orden establecido como la cercanía de los sacerdotes al mundo de los pobres, en la lógica simplificadora de la Guerra Fría fueron percibidos por algunos obispos como amenazas de infiltración ideológica del marxismo en la Iglesia. La comisión ejecutiva expresó su indignación al presidente Videla con relación a que toda acción social era inmediatamente sospechada de comunista. Cf. Juan Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, «Lo que escuchen al oído, proclámenlo desde lo alto de las casas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 315.

94 . «Cuando sucedió el golpe del 24 de maro de 1976, el clima político y social estaba muy acalorado y el grado de irritación era demasiado alto, en parte, porque la sociedad ya estaba traumatizada por las prácticas terroristas. Las acciones de los grupos guerrilleros —como Montoneros o el ERP—, el comienzo del aniquilamiento de la guerrilla por parte de los militares ya *antes* del golpe y el enorme debilitamiento del gobierno democrático fue como el preludio lógico de un golpe, tanto que —si se tiene en cuenta la historia golpista en la Argentina— no hubo demasiadas sorpresas cuando ocurrió». Omar M. Ruz, *La Conferencia Episcopal Argentina y el drama de la reconciliación nacional: historia y valoración teológica de una propuesta ambivalente* , p. 202.

95 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El terror», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 287.

96 . Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 188.

97 . Di Stefano, en Liberti, Pastrone, Tavelli, «¿Bajo qué signo se haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 53.

98 . *Ibid* . Cf. Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515, 487.

99 . Ello se extendió como telón de fondo ante los crímenes y desapariciones de algunos miembros de la Iglesia y la intromisión del Estado en temas de educación católica bajo la justificación de la denominada «infiltración marxista». Cf. Liberti, Tavelli, «Introducción», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. p. 30. La mención a Marx y al marxismo aparece más de 100 veces en el tomo 2 de esta obra. Numerosos informes de inteligencia que hace años forman parte de los procesos judiciales por crímenes de lesa-humanidad dan testimonio de ello. Sacerdotes y obispos son abiertamente acusados de «infiltrados en la Iglesia y enemigos del auténtico catolicismo». Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los*

hará libres, tomo 1, pp. 466-515, especialmente pp. 483-485.

100 . Con estas palabras, los tres miembros de la Comisión Ejecutiva de la CEA, Primatesta, Aramburu y Zazpe expresaron la posición del Episcopado a los tres comandantes miembros de la Junta Militar de Gobierno: Videla, Massera y Agosti en un encuentro en la Casa Rosada, el 15 de septiembre de 1976. Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p.131. Subrayado es nuestro.

101 . Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 189. Según Raúl Primatesta, grupos guerrilleros, principalmente los de izquierda, «se nutrieron con elementos de filas católicas. La motivación para tal infiltración partió de una insistencia en la acción social, netamente temporalista y de allí politizante, con cierta insistencia en una intencionada lectura de los documentos de Medellín y cuestionamiento de la Jerarquía». *Ibid* .

102 . Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi. Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 487.

103 . Cf. Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, 478. Ver por ejemplo las palabras del cardenal Caggiano en el prólogo del libro de Ousset: «Estamos en plena lucha y no acabamos de convencernos de que se trata de lucha a muerte […] lo trágico es que siendo ella ideológica no se de a las ideas la importancia esencial que les corresponde para la defensa y para la victoria».

104 . Cf. Morad, Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 248.

105 . Primatesta en Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 181.

106 . Liberti, Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El terror», *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 289.

107 . Consta la respuesta del perito teológico consultado que desarrolló tres puntos a tener en cuenta para determinar lo que es lícito o ilícito en tales circunstancias: «la noción de guerra justa, la licitud de la pena de muerte, y la muerte del injusto agresor en defensa propia». Carta de fray Domingo Basso op al vicario castrense Adolfo Tortolo, Buenos Aires, 1º de noviembre de 1975, en Morad, Salvia, «La formación espiritual de las Fuerzas Armadas. El Vicariato Castrense, una jurisdicción eclesiástica singular», *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 237. Cf. Lucas Bilbao, Ariel Lede Mendoza, *Profeta del genocidio* , Buenos Aires, Sudamericana, 2016.

97. La doctrina de la guerra justa contra el enemigo subversivo era

parte del acervo teológico moral ofrecida por el Vicariato Castrense, que toma especial auge a partir de la asunción del mismo Tortolo en el Vicariato, el 7 de julio de 1975. Cf. Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, p. 489.

108 . En *ibid* . p. 489ss. se analizan los argumentos del militarismo católico afines al entonces presidente del episcopado. Los textos de Alberto Ezcurra y Marcial Castro Castillo ofrecen *principios* para una guerra contrarrevolucionaria en el paradigma de una represión que debía comprenderse como *legal* y no *clandestina* , a la que juzgaban como ilícita al caer en las mismas prácticas que el *enemigo.* Cf. Ezcurra, «De Bello Gerendo *»,* en Jorge Martín Villalba, Héctor H. Hernández, Ricardo Von Büren, (eds.), *Carlos Alberto Sacheri. Orden social y esperanza cristiana,* Mendoza, Escipión, 2014, p. 287. Bien glosa el autor del artículo que cita los folios originales de la edición primera del libro de Ezcurra, H. H. Hernández (hijo): «A partir de clarificar quién hace el injusto ataque, dictamina la justicia de defenderse avanzando los principios ético-jurídicos que deben cumplirse en la reacción, porque "aún entre enemigos existen derechos y convenciones que deben ser respetados" —(Ezcurra) cita a San Ambrosio—. Pero al no cumplir los deberes del combatiente (actuar sin persona responsable, no llevar signo distintivo, no someterse a las leyes y costumbres de la guerra) los guerrilleros no pueden ser considerados con los derechos de "beligerantes" (f. 10), *pero nunca puede ser la ejecución de los rendidos, fuera de combate, sin "juicio sumarísimo"* (fs. 11) [...] ni se le pudo ocurrir al profesor padre Alberto Ezcurra que las fuerzas armadas argentinas adoptaran, como lo hicieron [...], el procedimiento criminal inadmisible de los "desaparecidos"». Héctor H. Hernández, «Anexo III. El desengañador gauchipolítico *»,* en Villalba, Hernández, Von Büren, (eds.), *Carlos Alberto Sacheri...* , p. 288.

109 . Cf. Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515 *,* especialmente pp. 488ss. La argumentación del militarismo católico no nos impidió reconocer y fundar que las fuentes y los objetivos de la última dictadura militar excedieron en mucho *la ficción orientadora* del integrismo católico mencionado.

110 . A esos *valores* supo apelarse o recurrirse en medio de los problemas de conciencia de los oficiales de las FF. AA. en el ejercicio del ministerio sacerdotal que entre ellos desarrollaron los capellanes castrenses. Cf. *Ibid* ., p. 568.

111 . Cf. Lonergan, op. cit., p. 239.

112 . El documento de Puebla en 1979 la condena expresamente de este modo: «En los últimos años se afianza en nuestro continente la

llamada doctrina de la Seguridad Nacional, que es, de hecho, más una ideología que una doctrina» (DP 547). Cf. Ricardo R. Albelda, «Del peronismo y antiperonismo al terrorismo de Estado», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 220.

113 . Esas fuentes han sido profusamente estudiadas desde el advenimiento de la democracia. Ver, por ejemplo: Olga Echeverría, «Las Doctrinas de la Seguridad Nacional Latinoamericanas: Osiris Villegas y sus teorías en tiempos de desperonización y Guerra Fría. Argentina, 1956-1985», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 31, nº 1 (2020), pp. 39-58, 40: «Quizá por el carácter no sistematizado de las doctrinas de seguridad nacional o contrarrevolucionarias, la historiografía argentina tardó en asumirlas como un tema propio de su campo, cosa que no sucedió con otras ciencias sociales que tempranamente desarrollaron estudios esclarecedores».

114 . Cf. Forcat, Giudice, «Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 421-465, p. 492.

115 . Cf. «Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina», 15 de mayo de 1976, consultado el 10 de enero de 2021,

https://www.episcopado.org/documentos.php?area=1&tit_gral=Documentos%20hist%C3 %B3ricos .

116 . Discurso del presidente de la República Argentina, Jorge Videla, Caracas (Venezuela), 12 de mayo de 1977, Archivo Di Film Argentina, consultado el 7 de noviembre de 2019, https://www.youtube.com/watch?v=PgYj5k_FhAo Sobre la persistencia de la mentira de Videla al Nuncio Pío Laghi hasta el final de su mandato, cf. Liberti, Tavelli, «Recapitulación. El terror, el drama y las culpas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 812.

117 . Liberti, Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El terror», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 288.

118 . *Ibid* ., p. 290.

119 . El más significativo es sin duda la carta pastoral «Reflexión cristiana para el pueblo de la patria», de cuyo contexto hablaremos a continuación.

120 . Primatesta, en Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 114.

121 . *Ibid* ., p. 115.

122 . Carta del vicario castrense, Adolfo Tortolo, al presidente de la República, Jorge Videla, en Luis Liberti, Federico Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 165.

123 . *Ibid* . Subrayado nuestro.

124 . Primatesta en Liberti, Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 173.

125 . Viola en Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 182.

126 . *Ibid* ., p. 184.

127 . El acta constató que el general Jáuregui intervino en la asamblea del episcopado *diecinueve veces* y el general Martínez, dos. Acerca del contexto completo de esta decisión: «El presidente de la CEA dio espacio al intercambio a los obispos presentes respecto de qué actitud debía tomar el episcopado de forma colegiada ante la ineficacia de las gestiones previas. En este debate, una parte de los obispos no veían conveniente la presencia de los militares en la Asamblea Plenaria de la CEA por la interpretación negativa que ello podría tener en la opinión pública, la exposición sesgada que estos podrían hacer que respondería solo a un sector de la sociedad, la politización del hecho, etc. Otros, por el contrario, consideraban oportuna la posibilidad de un diálogo y señalaban que la visita no era una declaración de apoyo, sino por el contrario, la vieron como una posibilidad de interpelarlos o hacer preguntas. Otros prelados sostenían que las gestiones ante el gobierno debían continuar por el canal de la Comisión Ejecutiva de la CEA y no por la Asamblea Plenaria. Ante esto último, Primatesta expresó: «Sinceramente, un nuevo diálogo a nivel de Ejecutiva lo veo casi inútil; en cambio, es conveniente que sepan [los militares] cuál es la mentalidad del Episcopado Argentino». Paso siguiente, invitó a la votación para definir la participación de los generales. El sí fue mayoría, 46 obispos sobre 55 estuvieron de acuerdo en la visita, por lo que, de esta manera quedó resuelto finalmente que dos generales concurrieran a «esta Asamblea para informar la lucha contra la subversión y responder a las preguntas que se les formulen sobre la represión», *Ibid* ., p. 181.

128 . *Ibid* ., p. 185. Hesayne relata como un evento lamentable para guardar en la memoria penitente de este trabajo la desdichada frase el arzobispo de La Plata: «Plaza, en un momento dado, después que los militares dieron un *film* , un documental —a eso querían ir— que habían hecho ellos, como trabajaban los guerrilleros mentalizando a gente de Iglesia. Entonces, sobre todo después de eso, se levanta Plaza —estaba en la primera línea— y mirando a toda la asamblea, a los que estaban en el estadio, eran los militares: "Bueno, mátenlos a todos, vengan que nosotros los vamos a perdonar", testimonio de Miguel Esteban Hesayne en «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 729-755, 737.

129 . Tortolo en Liberti, Pastrone, Tavelli, «¿Bajo qué signo se

haría esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 48. 52.

130 . Lo cual revela un verdadero sistema de autonomización de semejantes decisiones. Como señala Mignone, «La feudalización del poder y el uso de unidades antisubversivas que actúan en forma de células, sin contralor superior y con autorización para ejecutar los actos que consideren convenientes y necesarios. Desde el punto de vista doctrinario, esta política se funda en la llamada teoría de la seguridad colectiva como valor supremo y en la idea —anticristiana— que el fin justifica los medios». Carta de Emilio Mignone a Fiorello Cavalli, Nunciatura Apostólica en Buenos Aires, Buenos Aires, 26 de diciembre de 1978, CELS, Archivo Personal Emilio Mignone. Lo mismo expresa el Nuncio Pío Laghi en su *Relación final:* «Ya no es más un secreto: para combatir al terrorismo se creó una organización que consistía en un determinado número de unidades militares independientes, que tenían de hecho poder absoluto de detención, tortura y ejecución de los arrestados. Hubo un compromiso recíproco de no interferir; no pocos de los desaparecidos eran ellos mismos hijos o amigos de militares, pero casi nunca se los salvó». Informe del Nuncio Apostólico Pío Laghi, en Liberti, Tavelli, «Varios señores obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 492.

131 . Lonergan, op. cit., p. 277.

132 . Cf. *Ibid* ., p. 240.

133 . Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 22.

134 . «No alcanza tampoco con un pedido de un pedido de perdón general, es necesario conocer los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias en las que transcurrieron las acciones», *Ibid* .

CAPÍTULO 19

«En esta encrucijada, el silencio dice algo». (1) Sesgos, advertencias y profecías en el discernimiento de los obispos argentinos

JUAN BAUTISTA DUHAU - FABRICIO FORCAT ANDRÉS MOTTO - MATÍAS TARICCO

Ante el panorama que el capítulo anterior nos ha delineado, ponderamos ahora algunos ejemplos de discernimiento colectivo que los obispos realizaron y los cursos de acción que llevaron adelante. El título elegido para este capítulo, que señala el silencio como una de las alternativas en el obrar de los obispos, es una expresión de monseñor Zazpe en la 50ª reunión de la Comisión Permanente de la CEA. (2) Entre muchas otras líneas de análisis posibles, optamos por concentrarnos en el proceso de reconocimiento de los crímenes del gobierno militar (1.1); en la crisis de conciencia creciente ante las

víctimas del terrorismo de Estado (1.2); y sus consecuencias en la sociedad argentina (1.3). (3) En el punto final atendemos a un puñado de obispos cuyas expresiones, actitudes y cursos de acción resultaron moralmente proféticas (2).

1. La dinámica histórica de un juicio de valor diversificado

¿Cómo una mente tomará conciencia de su propio bloqueo cuando dicho bloqueo brota de una huida común del entender y está apoyado por la textura íntegra de una civilización? (4)

Ante el agravamiento de las informaciones y el mayor conocimiento de los casos de víctimas de la violencia del Estado, tanto la CEA como la Santa Sede expresaron los principios de ética cristiana con mayor claridad con el objetivo de influir en las autoridades militares para que prescindan de métodos inmorales en sus estrategias de represión. Estas manifestaciones se materializaron tanto en gestiones personales llevadas a cabo por los obispos, como en encuentros de carácter reservado con los representantes de la Junta Militar. Sin embargo, la preocupación señalada en el capítulo anterior por no debilitar o deslegitimar a la Junta Militar —supuestamente dividida en su interior— y el temor al marxismo, seguirán jugando un papel fundamental en los diálogos y discernimientos conjuntos en las reuniones de la CEA. La vía de la exhortación privada —al estilo Tortolo y Primatesta— siguió siendo la privilegiada por la Comisión Permanente, aunque sin los resultados esperados. En abril de 1977 «Aramburu interpeló a los comandantes: "que las Fuerzas Armadas confiesen a la Nación los 'excesos' del pasado, comprometiéndose a otra modalidad en el futuro"». (5)

Hacia fines de 1977 —ocurridos los secuestros en la iglesia de Santa Cruz—, ya no cabían más sospechas de que el gobierno de Videla era responsable de las violaciones de los derechos humanos en la Argentina y, en particular, del procedimiento de hacer desaparecer personas. Se hizo insostenible al interno del episcopado la política de administración de la mentira ofrecida por la Junta Militar ante tantos hechos consumados (secuestros, torturas, ejecuciones, desapariciones).

No podían ser la consecuencia de la acción de grupos parapoliciales o paramilitares independientes del gobierno, sino que era necesario al menos una complicidad de la Junta Militar, progresivamente —luego de muchas vidas violentadas y desaparecidas —, la CEA y la Santa Sede pudieron intuir el plan que había gestado la Junta Militar y por ende los integrantes de los Altos Mandos de las Fuerzas Armadas. Tales hechos no podían ocurrir sin, al menos, una complicidad manifiesta del gobierno argentino, cuando no, de su misma intención terrorista. (6)

En orden a nuestra hermenéutica ético-teológica, el trabajo de investigación del tomo segundo de esta obra recoge actitudes y

expresiones de los obispos en las diversas instancias que conformaron la CEA que fueron decisivas en el discernimiento de los cursos de acción elegidos. (7)

1.1 . El fin y los medios en el juicio de valor. El dilema del mal menor

[…] el obispo Novak había alertado a la Asamblea Plenaria de octubre de 1976: «Nosotros sabemos que se está torturando». (8)

La expresión «el fin no justifica los medios» aparece formulada reiteradas veces por los obispos, ya en sus diálogos internos, ya en sus textos oficiales, ya en sus intercambios con el gobierno de la dictadura. (9) También el «mal menor» es varias veces invocado como un dilema ante el que la patria se encuentra y los obispos deben ponderar en sus cursos de acción. (10) Aquí nos concentramos en dos momentos álgidos del discernimiento episcopal, en los cuales estas fórmulas son expresamente mencionadas. La primera de ellas, en boca de Primatesta al abrir el diálogo en la 35º Asamblea Plenaria de mayo de 1977, motivando a los obispos a tomar posición:

[…] se vuelve a insistir sobre torturas, detenciones, depredaciones, lentitud en los juicios […] En cuanto a los términos que se usan: «guerra sucia», que justificaría la «represión sucia», se habla del bien de la patria como el bien mayor que exige una elección entre dos males: el mal mayor, que sería la destrucción del orden social; y el mal menor, el problema de algunas personas, etc. Frente a esto nosotros tenemos que reiterar los principios claros que rigen la ley del Evangelio, sobre todo, el que está fuera de toda duda: «el fin no justifica los medios». Ante todo esto, ¿qué tenemos que hacer?, ¿hablar o no hablar? y ¿a quién? (11)

La discusión al respecto fue prolongada y muy participada. Se votó a favor de escuchar y dialogar con los jefes militares en la Asamblea Plenaria del episcopado y sucedió lo que señalamos en el capítulo anterior. (12) En el segundo día de esta 35º Asamblea Plenaria, algunos obispos pidieron moderar el borrador del documento en relación con la crítica a la violencia ejercida por el gobierno, evidentemente condicionados por la exposición de los generales del Ejército en la sesión anterior. Hubo quienes manifestaban el temor de ser mal interpretados a la hora de intervenir y aparecer en favor del gobierno o de la guerrilla. Frente al retorno de la dialéctica de si hablar o callar, Primatesta insistió ante la gravedad de la situación a «no lavarse las manos en favor o en contra del gobierno. Creo que tenemos que hablar, porque si la Conferencia Episcopal está reunida en esta oportunidad, no va a admitir una simple gestión ante el presidente de la República, cosa que ya se ha hecho». (13) En ese clima de presión —con reconocimiento expreso de la deficiencia de la gestión en privado— se dio a luz el documento «Reflexión cristiana para el pueblo de la patria». Este fue quizás el curso de acción

colegiado del episcopado más contundente del período y un intento común por alzar la voz de forma pública frente a las violaciones de los derechos humanos. (14) Mediante citas procedentes del Concilio Vaticano II, el texto final por primera vez reconoce —aunque algo eufemísticamente— que la ideología de la Seguridad Nacional contradice los principios de la ética católica en relación con los derechos de las personas. (15) Así se expresan:

[…] ninguna teoría acerca de la seguridad colectiva, a pesar de la importancia de esta, puede hacer naufragar los derechos de la persona, «ya que el orden social y su progreso, así como el orden de las cosas, deben subordinarse al orden de las personas y no al contrario» (GS 26). La alteración de este orden, así como un concepto equivocado de la seguridad personal o social han llevado a muchas conciencias a tolerar y aun a aceptar la violación de elementales derechos del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios y redimido por Cristo; así como ha llevado también a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral y física, la privación ilegítima de la libertad o la eliminación de todos aquellos que pudieran presumirse que son agresores de la seguridad personal o colectiva. (16)

Como una muestra más del peso público de la palabra episcopal, el documento tuvo repercusiones «dolientes» en los altos mandos de la dictadura militar. (17) Sin embargo, el plan sistemático de terror estuvo aún muy lejos de detenerse. Tampoco en los hechos el trato dialogal de los obispos con el gobierno de la dictadura antes descripto se modificaría demasiado. El 26 de noviembre de 1977 bajo el título «Pro-Memoria», la CEA sigue en el mismo camino: recordar a los comandantes en Jefe de las Fuerzas Armadas —en su calidad de cristianos y miembros de la Iglesia católica— los principios de la moral cristiana, haciendo memoria de dos años de reclamos sin resultados. (18) El párrafo final resulta sin embargo revelador de la autoconciencia episcopal a esa altura del proceso, casi como si se advirtiera que la *mayor dureza pública* reclamada a la palabra episcopal podría llegar en cualquier momento:

[…] los obispos les indicaron a los militares «cristianos» que no escucharon la voz de la Iglesia, «ello cede en desprestigio de la Iglesia, que, por otros sectores, y cada vez más abierta y profusamente, es acusada de complaciente, o su jerarquía de temerosa, por no hablar con mayor frecuencia y no calificar públicamente con mayor dureza situaciones claramente no cristianas», dicha doctrina no fue recibida y hasta menospreciada […] ningún derecho que mana de la naturaleza del hombre cede ante el bien del Estado —que debería buscar el bien común—: admitirlo sería admitir el totalitarismo. (19)

De acuerdo con nuestra reflexión, el dilema del mal menor parece

haber sido el principio ético de mayor consenso que ofreció el marco de relación entre el gobierno de la dictadura y el episcopado, en orden a inspirar expresiones y actitudes que cuidaran la afinidad en el trato hasta el final del proceso. El tomo segundo de esta obra abunda en ejemplos en esta misma dirección en todo el período presidencial de Videla. (20) Todavía en marzo de 1981 —ya con Viola de presidente —, Primatesta dudó de la conveniencia de entrar en un enfrentamiento con el gobierno. Sugirió esperar al inicio del nuevo gobierno y evaluar en la Asamblea Plenaria si fuera conveniente «callar o recordar». (21) Luego propuso que la CEA volviera a enumerar los casos ya presentados y solicitara la solución de estos. Tanto la formulación legal de una unidad uniforme como la deficiencia de esta estrategia de prudencia llevada adelante por la CEA resulta legítimamente cuestionable por una teología moral con mentalidad histórica. Cómo se ha discernido esa prioridad en el flujo de la vida consciente de este cuerpo societario lo ponderamos en el balance final.

1.2. La Comisión de Enlace, su información y sus gestiones

Galán les dijo, entonces, que «esas cosas ya las habían oído en esa misma mesa y que no les habían dicho la verdad». (22)

La así llamada Comisión de Enlace fue otro de los cursos de acción llevados adelante por los obispos que destacamos en nuestro acercamiento ético-teológico a su actuación. Según informó Primatesta en mayo de 1977, «el año pasado la Junta Militar había solicitado un canal oficioso de comunicación con el Episcopado». (23) El mismo Nuncio Laghi define en su informe a la Santa Sede «el cometido y contenido» de estas reuniones periódicas para «tratar ciertos problemas irritantes y tratar de aclararlos y posiblemente resolverlos, antes de que causen fricciones y conflictos entre el Gobierno y la Iglesia». (24) En estas reuniones, los militares harán las revelaciones más sorprendentes sobre el método en la «lucha contra la subversión» frente a los interlocutores delegados por los obispos. (25) Algunos de los temas aquí tratados salieron a la luz en reuniones de la Comisión Permanente de la CEA o incluso en algunas Asambleas Plenarias, pero en tanto comentarios orales de lo conversado por Laguna, Espósito y Galán con los secretarios militares. Incluso en ellas se evaluó a menudo la marcha de este curso de acción.

El acceso a los *apuntes* que Galán —secretario del episcopado— tomó durante estas reuniones es uno de los elementos rescatados de los archivos por Luis Liberti y Federico Tavelli más valiosos de la presente obra. (26) La aclaración del mismo Galán da cuenta del inmenso valor que los registros conservados tienen para la «historia crítica» de este período de la vida de la Iglesia en la Argentina: «Me permito añadir, humildemente, y con miedo de faltar al respeto

debido, que los citados apuntes son absolutamente confidenciales, como su propia naturaleza lo pide». (27) Un estudio pormenorizado de estos apuntes que fueron tomados a lo largo de cinco años en veintitrés reuniones excede ampliamente las posibilidades y los objetivos de este trabajo. Como curso de acción, la participación episcopal en esta comisión resulta una ocasión más para juzgar los valores allí representados, «criticar sus defectos y permitir que la propia vida sea puesta en cuestión, hasta en sus mismas raíces, por las palabras *y los hechos de esas personas* ». (28) Los mismos apuntes del secretario Galán y el informe final del Nuncio Apostólico son una prueba de ello.

La CEA y los diferentes obispados en la Argentina recibieron miles de cartas solicitando una intervención pública de los obispos argentinos sobre el tema de los desaparecidos. Además de un canal *oficioso* de comunicación, esta Comisión de Enlace fue otro medio por el cual los obispos reclamaron por su destino y procuraron recibir información sobre ellos. A pesar de la atmósfera amigable que había en estos encuentros —con almuerzo incluido—, los resultados de estos conversatorios privados, tanto en orden a un cambio de actitudes sobre la legalidad de la lucha antisubversiva, como en la eficiencia de las gestiones a favor de las víctimas fueron realmente pocos. En el último apunte de Galán que nos ofrece el tomo segundo de esta obra se señala «la pérdida paulatina de interés de estas reuniones, que no parecen producir un fruto muy mensurable, porque los señores militares o bien no comprenden exactamente la situación que se vive, o no tienen interés en hablar de ella biertamente con sus interlocutores». (29)

El mismo juicio de valor fue expresado varias veces a lo largo de los años. En septiembre de 1978, después de la séptima reunin de la Comisión de Enlace, el obispo Laguna expresó ante la Comisión Permanente de la CEA que «él y Mons. Galán están muy cansados y querrían que los relevaran, porque se sienten ineficaces; se sienten muy huérfanos, en el sentido de que no saben lo que quieren los obispos de ellos». (30) Y agregó: «La acogida es sumamente cordial, aunque la eficacia es nula». (31)

En el último de estos encuentros, Laguna, Espósito y Galán sintieron agotada su paciencia ante los mismos argumentos mentirosos sobre los desaparecidos de los secretarios militares. Galán les dijo entonces «que esas cosas ya las habían oído en esa misma mesa y que no les habían dicho la verdad “que las cosas que estaban sucediendo eran acciones de oficiales jóvenes, a los que no se podía controlar” y, sin embargo, después el Gral. Riveros dijo públicamente en Estados Unidos que todo fue concertado por la Junta de comandantes en Jefe y que todo respondía a un plan». (32)

No obstante, la dificultad para reconocer la deficiencia del curso de acción elegido y discernir sus límites reaparece todavía un año después: al recordar Galán el engaño constante de los secretarios militares en la Comisión Permanente de la CEA, Aramburu vuelve a ponderar la versión de los militares de la Comisión de Enlace. El ya ordenado obispo Galán no pudo disimular su desconcierto ante lo expresado por el arzobispo de Buenos Aires: «"Si en la Comisión de Enlace *ni siquiera pueden hacer un balance* de lo que los secretarios militares mismos les han dicho, no sabría bien para qué irían los obispos a ella". Y agregó un dato significativo que "al parecer no han faltado capellanes que han dicho a los militares que lo que hacían estaba genéricamente bien"». (33)

Es difícil para nuestra interpretación valorativa desconectar el «cometido y contenido» que Laghi asigna a la Comisión de Enlace del ejercicio centenario del rol político de los obispos que hemos señalado, y una expresión más del sesgo grupal de su autoconciencia y del sistema habitual de relaciones que caracterizó y condicionó el valor de su actuación. En tanto distorsión del sentido común desde el cual se discierne, este sesgo grupal responde a «aquella fracción de las ideas prácticas que se hicieron operantes gracias a su unión con el poder». (34) Como el mismo Lonergan señala, los sesgos representan «los remanentes mutilados» de esquemas mentales que brotaron del «molino de la componenda» y se expresan a menudo en forma de «estructuras ociosas que equipan a los grupos para sus actividades ofensivas y defensivas». (35) No deja de sorprendernos que el mismo Nuncio Apostólico formule *en tercera persona* —con asepsia diplomática— un juicio de valor similar en su «relación final», calificando el espacio y este modo de obrar:

[…] los obispos sostienen que no solo cumplen su deber, sino que también obtienen los resultados, no muchos, en verdad, que les serían negados si obrasen de una manera diferente; y este es un *«modus procedendi* », que, dadas las circunstancias y la mentalidad de los militares, consideran positivo y digno de aprobación. (36)

A la luz de los acontecimientos y del mismo juicio de valor negativo de los protagonistas que revelan los archivos, la deficiencia de este curso de acción no puede pasar desapercibida a la memoria lúcida y penitencial que busca este trabajo. Reconocer y analizar este *modus procedendi* hasta en sus mismas raíces sistémicas, desde una actitud crítica y esperanzada, puede contribuir también a identificar esos hábitos y usos que la cultura clerical tiende a revisitar en la actualidad. Un ejemplo de ello —*mutatis mutandis* — puede vislumbrarse en la delicada cuestión de los abusos sexuales, de poder y de conciencia. En este sentido, el Papa Francisco insiste en que debemos prestar especial atención a esa «psicología de elite» que

puede traslaparse en nuestra manera de abordar las cuestiones. (37)

1.3. Entre la memoria de la verdad, la conversión y la reconciliación

Nuestro desarrollo moral se logra a través del arrepentimiento de nuestros pecados. La genuina religión se descubre y se realiza rediméndose de las muchas trampas de la aberración religiosa . (38)

En este último apartado, rescatamos brevemente algunas significaciones y valores suscitados en el cuerpo episcopal una vez ocurrida la confesión de Videla a Pío Laghi sobre «secretos de Estado». (39) El mismo día que ofrece «comenzar a decir la verdad de los hechos», y también de los «abusos cometidos», menciona la idea del perdón y la reconciliación, y pide ayuda a los obispos para ello. Una vez más, su argumentación da cuenta del campo burocrático compartido por la historia cultural del episcopado argentino, y el *habitus* referido desde el comienzo. Videla expresó: «Si en cambio se quiere *la verdad de los hechos* , y también de los abusos cometidos, en los límites indicados más arriba, yo creo que podemos comenzar a decirla. La Iglesia, como nos ha ayudado a hacer un examen de conciencia, también nos debe ayudar a cumplir estos pasos hacia "el perdón y la reconciliación"». (40)

Los pasos que siguen pisarán el terreno resbaladizo de una agenda marcada principalmente por las ideas de memoria, verdad, justicia, conversión, reconciliación, donde el conflicto de interpretaciones continua aún vigente. Algunas valoraciones de los obispos de la época pueden quizás ayudar a la hermenéutica ético-teológica aquí apenas iniciada.

En la Asamblea Plenaria de abril de 1980 Primatesta explicó a todos los obispos que había ofrecido ayuda para ver cómo se podría comunicar el tema de los desaparecidos a los familiares. El 25 de junio de 1980 se produjo el encuentro —propuesto por Laghi— entre Videla y los miembros de la Comisión de Enlace. La formulación del Nuncio muestra toda una conciencia en la valoración de la propuesta de la etapa allí comenzada:

[…] para examinar con ellos el angustiante problema de los desaparecidos y del tratamiento de los detenidos: ver en qué forma la Iglesia, *sin absolutamente dar la apariencia de complicidad* , sino únicamente presentándose como el «buen samaritano», puede ayudar a «hacer decir la verdad» sobre los desaparecidos, a acelerar las causas pendientes en relación con los detenidos a disposición del Poder Ejecutivo y para mejorar el tratamiento en las cárceles. (41)

Sin embargo, en lo que a *decir la verdad* se refiere, tampoco este curso de acción produjo demasiados resultados. (42) Los responsables de los crímenes aberrantes cometidos durante el terrorismo de Estado mantuvieron el pacto de silencio, no dieron pasos en favor de esclarecer el tema de los desaparecidos y ocultaron las

responsabilidades por lo actuado bajo el paraguas de una guerra en la que se cometieron excesos y murieron inocentes. (43) Sin embargo, el gobierno sí se manifestó interesado en que la CEA aportase su amparo para el paso impune hacia la transición. La CEA promovió diálogos con actores sociales sobre el tema, exhortó a las partes a revisar su conducta y expresó la doctrina sobre la necesidad de una conversión en sus documentos oficiales. De hecho, esta fue una de las pocas circunstancias en que recurrió a la consulta de peritos. (44) Finalmente se consensuó el documento «Camino de reconciliación», en el cual los obispos expresan que «la reconciliación necesita de la verdad, aunque a veces sea dolorosa, porque ocultarla *impediría la curación y la salud de la Patria* . Como la verdad no sirve nunca a la guerra sino a la reconciliación y a la paz, debe provocar siempre la *propia conversión* […] Todos debemos aceptar entrar en "estado de conversión"». (45)

Por contraste con esta palabra, algunas declaraciones de Aramburu, entonces presidente de la CEA, y de Quarracino, secretario del CELAM, respecto de la necesidad de una amnistía no contribuyeron a apaciguar el descontento expresado por los organismos de derechos humanos y condujeron a que el concepto de «reconciliación» se interpretase como «olvido de las culpas». El arzobispo de Buenos Aires planteó a los obispos «tratar de lograr un acuerdo general con algunos puntos mínimos, como una amnistía, tanto de parte del gobierno como de los partidos políticos frente al gobierno, para tratar de llegar así a la reconciliación». (46)

No obstante, la CEA en su conjunto señaló por diversos medios al presidente Bignone la necesidad de esclarecer el tema de los desaparecidos y se manifestó en desacuerdo con los criterios de justificación manifestados por las Fuerzas Armadas. Unos meses después del documento anterior así lo expresan: la reconciliación «implica el reconocimiento de los propios yerros en toda su gravedad, la detestación de los mismos, el propósito firme de no cometerlos más, la reparación del mal causado mediante obras de penitencia y la adopción de una conducta totalmente nueva». (47) Luego de una exhortación espiritual orientada a «un verdadero examen de conciencia», (48) los obispos abordaron el tema de los desaparecidos indicando que «solo aceptando estos principios nuestro pueblo podrá encarar situaciones tan graves como el doloroso problema de los "desaparecidos", y de las víctimas de la subversión, que también desgarra a los hogares y afecta la convivencia de los argentinos». (49)

Como no podía ser de otro modo, también a los obispos les fue reclamada una conversión y una autocrítica por sus actitudes y expresiones marcadas por la confianza en el catolicismo de las Fuerzas Armadas y el trato cordial con el gobierno hasta el final: «Para todo el

pueblo argentino, cuya gran mayoría es católica, la falta de acción y ayuda decidida de la Iglesia es motivo de gran desilusión, de pérdida de esperanza y de graves conflictos de conciencia». (50) En abril de 1983, la cuestión de la conversión vuelve a hacerse presente y algunos obispos plantean la necesidad de que la CEA también haga una autocrítica. Recogemos algunas voces en la línea del tiempo que el tomo segundo nos ofrece.

Primatesta indicó que no volvía sobre lo que había hecho la Iglesia, afirmó que no se debía desmerecer lo que hacían otros obispos, aunque no le gustaba «que se diga (lo ha oído tres veces en el día), que cuando vengan las cosas bien hechas entonces la Iglesia tendrá que pagar las cuentas, porque no habrá hecho lo que hicieron otros [y] le importan poco las cuentas que otros quieran cobrar, hay que obrar en conciencia delante de Dios». (51)

El juicio de valor de Primatesta en 1983 condicionó por muchos años la autocrítica interna del episcopado. En efecto, expresó que la CEA «fue acusada ya desde entonces por diversas voces dentro del país y fuera como "complaciente" o "débil" con el poder militar. Creemos poder afirmar delante del Señor que no ha sido así: hemos hablado clara y oportunamente como lo prueban los extractos de nuestras intervenciones como Conferencia». (52) Seguidamente subrayó una de las claves que hemos analizado en este trabajo con relación al motivo que autolimitó el accionar de la CEA:

[...] si no hablamos más fuerte frecuente o públicamente, no ha sido por connivencia con métodos que repugnan a la concepción cristiana del hombre, ni por temor a consecuencias físicas personales, sino por no querer añadir un elemento más de confusión o desorden que hubiera podido llevar al país al caos; hemos obrado solo por amor a nuestro pueblo y como entendimos cada vez que era mejor. (53)

Asumido el gobierno democrático, los obispos se hicieron eco de las críticas acerca de que el trato cordial mantenido con el gobierno de la dictadura había generado una imagen complaciente y hasta connivente de los obispos con los militares. La autoevaluación de la Comisión Ejecutiva indicaba a fines de 1983 «que ha habido una relación oficial con el gobierno militar, y esto se ha notado tanto en el plano general o nacional, como en los provinciales». (54) Y para matizar lo anterior agregaron: «Las apreciaciones no son unánimes, puesto que para algunos se ha sido "duro" con los militares, no reconociéndoles suficientemente haber salvado al país de la guerrilla, del comunismo o del caos, para otros se ha obrado en justicia, para otros se ha sido timorato». (55)

Haciendo de puente con el punto siguiente dedicado a los profetas morales del período, dejamos la palabra final al obispo Jaime de Nevares, que en abril de 1983, acordando con las intervenciones de

Iriarte y Galán, retomó la sugerencia del obispo Menvielle de hacer «un gesto de humildad, comenzando por el Episcopado por pedir perdón», alentando al «reconocimiento de las fallas que se tiene como Conferencia Episcopal». (56)

En ese proceso aún abierto se inscribe el pedido de la presente obra: «Somos conscientes de que, en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuvo a la altura de las circunstancias». (57) Como propio de la moral realista que aquí asumimos, viene bien reconocer este servicio de investigación como un aporte al proceso vivo de conversión que Lonergan describe: «La conversión es religiosa, moral e intelectual, discernir entre conversión auténtica e inauténtica, reconocer su diferencia en sus frutos —"por sus frutos los conocerán"—, todo esto exige una profunda seriedad y una sabiduría madura que el grupo social no obtiene ni conserva fácilmente». (58)

2. Los profetas morales y la disidencia frente a una ilusoria unidad

Sin duda, el capítulo de los desaparecidos resulta una carga pesada para nuestra conciencia eclesial. No hacemos otra cosa que lo que debemos: pedimos perdón por nuestra insensibilidad, por nuestra cobardía, por nuestras omisiones, por nuestras complicidades. (59)

En este apartado identificamos aquellas personas que fueron capaces de decidir deliberadamente transitar del horizonte heredado y comúnmente aceptado por el grueso del episcopado hacia otro horizonte que descubrieron como mejor y les permitió una respuesta diferenciada. Además, señalamos la concepción de la «debida unidad del episcopado» como una de las mentalidades traducida en actitudes y modos de acción que impregnó el cuerpo episcopal, que impidió la expresión de maneras diversas de reaccionar y generó que quienes se expresaban como disidentes fueran considerados un grupo distinto dentro de una ilusoria unidad. (60)

Al mirar la respuesta institucional frente a la violencia del Estado y la cuestión de los derechos humanos, es posible notar una comprensión de la colegialidad episcopal identificada con un accionar conjunto de los obispos logrado por la definición de criterios de uniformidad en sus expresiones y por un esfuerzo en evitar expresiones disímiles. Esta comprensión de la colegialidad como uniformidad es continuamente reafirmada por el Nuncio, (61) por la Santa Sede, por las distintas autoridades que se suceden en la CEA y por los obispos individualmente, aun entre aquellos mismos que deciden discrepar, como es el caso de Jorge Novak. Queda así en evidencia el *habitus compartido* que cimenta una homogeneidad cultural en el modo de obrar, incluso de quienes deciden sostener posturas diversas al interno del campo eclesiástico.

También el cardenal Primatesta resalta frente a Pablo VI el trabajo

colegial de los obispos argentinos detallando que las posibles diferencias «se refieren al modo de enfocar las situaciones o diversas realidades, pero en modo alguno hay división. El Santo Padre avaló que no se puede pretender uniformidad, sino unidad». (62) Asimismo la Santa Sede exhortó a los obispos latinoamericanos a responder a la grave situación de los derechos humanos en la región señalando estrategias colectivas de respuesta. (63) Al desaconsejar declaraciones públicas, campañas de protesta o cuestionamientos a un gobierno sin la previa consulta y posterior consenso de la respectiva Conferencia Episcopal y la Santa Sede, determinaba un modo muy limitante de ejercicio de la colegialidad episcopal en los conflictos con los Estados.

Posteriormente, en la visita de Juan Pablo II a la Argentina en 1982, el Papa señala a los obispos la necesidad de «saber armonizar valores legítimos de los diversos componentes de la unidad, superando las naturales resistencias, que brotan con frecuencia de cada una haciendo del obispo siempre artífice de armonía, de paz y de reconciliación». (64) Este tipo de expresiones revela una concepción de una empeñada unidad como mentalidad que evidentemente incrementó la resistencia a mostrar divergencias y expresar con claridad frente a la opinión pública la inutilidad de las gestiones reservadas o aun realizar una autocrítica vehemente por la silente actuación.

El recorrido de la investigación histórica realizada muestra que la preocupación por una expresión pública unánime del episcopado argentino, tanto en forma de discurso oral o escrito como en acciones simbólicas, es permanente. Este es uno de los errores de discernimiento cometidos pues condicionó activamente los discernimientos sobre el terrorismo de Estado y se impuso por sobre la posibilidad de una expresión pública institucional. Esta estrategia operativa no permitió distinguir posturas individuales que, a partir de la información privilegiada recabada por la Iglesia en su conjunto, fueran capaces de emitir un juicio ético público más contundente y enérgico sobre el criminal despliegue de la fuerza del Estado.

La demanda de unidad de acción condicionó seriamente el ejercicio de la prudencia identificada en demasía con el diálogo entre cúpulas y asimilada a menudo al equilibrio del justo medio o al cálculo político. (65) Algunos profetas morales, sin embargo, irán tomando el camino de hacer oír su voz públicamente y acompañar a los organismos de derechos humanos.

Con seguridad cuatro obispos expresaron a la manera de la parresía su opinión contra la dictadura: monseñor Angelelli (obispo de La Rioja asesinado por la dictadura), monseñor De Nevares (obispo de Neuquén), monseñor Hesayne (obispo de Viedma) y monseñor Novak (obispo de Quilmes). Se trataba de obispos que no sorprende que

ocuparan sedes episcopales marginales geográficamente. Hay un subgrupo de otros obispos que también reaccionaron sensiblemente a la situación y que fueron de ayuda para las víctimas y sus familiares: monseñor Zazpe (obispo de Santa Fe), monseñor Devoto (obispo de Goya), monseñor Marengo (obispo de Azul), monseñor Kemerer (obispo de Posadas) y monseñor Ponce de León (obispo de San Nicolás, fallecido en un confuso accidente de auto). En total se trata de nueve obispos de los algo más de ochenta que conformaban la CEA. Tampoco sorprende que se trate justamente de los obispos que asumieron rápidamente los impulsos del Concilio Vaticano II y de Medellín, organizando un trabajo pastoral renovado en sus diócesis. (66)

Un ejemplo significativo de esto, en los albores del golpe de Estado, sucedió el 3 de marzo de 1976, cuando durante la reunión de la Comisión Permanente se leyó una carta del obispo Ponce de León, preocupado por las amenazas de muerte que padecía. Esta denuncia, en lugar de suscitar el apoyo inmediato a un hermano en peligro, derivó en un diálogo sobre la denominada «infiltración marxista» en la Iglesia y la necesidad —según la expresión de Di Stéfano— de «poner un poco más de orden dentro de nuestra Iglesia». (67) El tomo 1 de esta investigación da cuenta del testimonio profético del obispo de San Nicolás gestionando personalmente por detenidos antes las autoridades militares, (68) y la persecución que ello le acarreó de parte de estas. (69) Ponce de León terminó muriendo en julio de 1977 en un dudoso siniestro vial, y solo consta en los archivos una referencia a su muerte en los informes iniciales de la siguiente Asamblea Plenaria. (70)

2.1. Avanzar prudentemente

[…] dada la dureza de los hechos, la reserva nuestra es excesiva, y tendríamos que avanzar prudentemente . (71)

Frente a los gestos y las actitudes de esta minoría de obispos, las autoridades de la CEA insistirán con mayor ahínco en la estrategia del discurso uniforme solicitando a los obispos *extrema prudencia* al declarar o realizar reuniones fuera de sus propias jurisdicciones acerca de estos *delicados asuntos* :

[…] nos preocupaba en la Comisión Ejecutiva hace meses el problema de la unidad episcopal, no porque no existiera esa unidad, sino que, por los medios de comunicación social, a raíz de actitudes muchas veces personales o circunstanciales, pudo aparecer alguna diversidad de opiniones o de apreciaciones, que más allá de la intención de los obispos se vuelven contra el Episcopado. (72)

En semejante tragedia, concordar las expresiones y actitudes de tantos obispos resultó una tarea ardua y tensionada, en especial, para aquellos con una aprehensión diferenciada de los valores y

sentimientos en juego. (73) El proceso de diferenciación de la conciencia episcopal revistió especial gravedad en torno al tema de la tortura y la desaparición de personas. (74) Las actas de la 50ª reunión de la Comisión Permanente de la CEA, ante las recientes revelaciones de las autoridades gubernamentales sobre los métodos empleados en la lucha antisubversiva, rescatan las divergencias de perspectiva y muestran la persistencia del *habitus* mencionado al poner en evidencia la disputa por el sentido de la prudencia y la ruptura ético-teológica creciente en el seno de la CEA:

[Tortolo] señaló que «al Estado le es lícito defenderse». A lo que el obispo De Nevares replicó: «Entonces el fin justifica los medios; hay documentación suficiente para saber que se tortura». Y advirtió «que hay mucha gente en el Ejército que no está de acuerdo con estos procedimientos, y tal vez un respaldo nuestro los ayudaría». Al finalizar la discusión, Zazpe exhortó: «Dada la dureza de los hechos, la reserva nuestra es excesiva, y tendríamos que *avanzar prudentemente* ». (75)

En abril de 1978, el mismo Zazpe —vicepresidente del episcopado y arzobispo de Santa Fe— cuestiona la estrategia de prudencia llevada adelante por la CEA y la deficiencia de ese modo de proceder:

[…] una autoridad que se autoproclama cristiana […] sin embargo, en el país no han encontrado a ningún responsable, no han sancionado a nadie por los secuestros, torturas, robos, etc. Pregunta S.E. [Zazpe] qué corresponde a los obispos hacer, dado que hay cosas tan públicas que no entran en la explicación que da el gobierno. La CEA está teniendo una actitud prudencial, pero S.E. se cuestiona si será más prudente tomar una actitud más fuerte. Señala que, a veces, da la impresión de que la jerarquía es utilizada por su actitud prudencial. […] Piensa S.E. que es necesario tener prudencia, pero también ver que en otros aspectos no se hace tanto hincapié por una cuestión de tipo político. S.E. opina que la gente sabe que los obispos actúan, pero la imagen que da la jerarquía es que no es eficiente su procedimiento. (76)

Meses después, la misma dialéctica episcopal sigue bloqueando todo cambio de estrategia. (77) La vacilación sobre la adecuada forma de intervenir muestra la perplejidad en la elección de los bienes o fines que los obispos priorizaron en sus decisiones conjuntas. Por un lado, muchos de ellos coincidían en que para *resguardar el bien común* era necesario combatir a las guerrillas de izquierda, que era la finalidad perseguida por el gobierno. (78) Por otro lado, la mayoría no podía aceptar los métodos utilizados que ya no podían disimularse. Los obispos no querían mostrarse como beligerantes públicamente contra las autoridades gubernamentales por el temor latente de que, si el gobierno de Videla caía, entrarían al poder los generales «duros» o

el mismo comunismo. Una disyuntiva difícil de resolver debido a las diferentes valoraciones de cada uno de los obispos; quienes debiendo seguir la voz de su conciencia personal a la vez se experimentaban comprometidos en «mantener la unidad» y eran exhortados con frecuencia —por el Nuncio y la Comisión Ejecutiva de la CEA— a obrar en forma colegiada como una voz unánime. (79)

Este ambiente colectivo inhibe y refrena las acciones individuales de algunos obispos que entienden la magnitud de la violencia ejercida por el poder estatal, y conjuntamente optan por las «gestiones» personales, reservadas, basadas en los vínculos preexistentes dentro del *habitus* relacional entre la Iglesia y las fuerzas armadas. A los motivos ya señalados para este modo de acción, se suma el temor a las represalias sobre otros actores de la comunidad eclesial, como señala en su testimonio Jorge Casaretto:

Pero eso, a mí personalmente, me inhibió de tener manifestaciones, porque estaba en riesgo la vida de esos sacerdotes. Era un poco para explicar el complejo que uno tenía también para tener manifestaciones más públicas. Entonces ahí me atuve mucho al consejo de Zazpe y de Iriarte, que me aconsejaron muy bien. Hacíamos una misa todos los meses por los muchachos que estaban presos, fuimos a visitarlos a las cárceles; y ahí vi que el clima era más bien de hacer gestiones más que declaraciones. El clima del Episcopado fue ese: hagamos gestiones. Yo me inscribí en esa actitud más cercana, porque muchos obispos ni siquiera gestiones querían hacer. (80)

En la lectura del conjunto de la obra es notorio que las mociones por realizar manifestaciones de mayor claridad respecto del tema de las violaciones de los derechos humanos surgen de un grupo minoritario de obispos, sus exhortaciones son contrapesadas por otro grupo que no desea apoyar lo que consideran posturas contrarias a la Junta Militar, y el conjunto mayoritario del episcopado culmina apoyando la continuidad de las gestiones reservadas que no cumplen su objetivo y dejan a la Iglesia en la Argentina sumida en un lamentable mutismo público que será interpretado como falta de compromiso por las generaciones posteriores, como afirmó Zazpe: «De cualquier manera, en esta encrucijada, el silencio dice algo». (81)

2.2. Profetismo moral en minoría

[…] fijemos la posición de la moral de la Iglesia, porque se trata de la defensa de los derechos humanos, no de que estemos en contra del gobierno o a favor de la subversión . (82)

Algunas expresiones recabadas permiten avizorar el sufrimiento moral de quienes se experimentan atrapados en un dilema frente a lo que está sucediendo pero que no les es suficiente para alcanzar un cambio de horizonte que les permita obrar diferenciadamente debido al discurso de unidad que prevalecía en el cuerpo:

Scozzina expresó que como cuerpo colegial los obispos vivían con angustia, en cada reunión, desde antes del gobierno de facto, «si se dice o no [se dice]». También tenía la impresión de que como grupo colegiado a los obispos les faltaba lograr «esa liberación para llegar a lo que justamente expresó el Nuncio; a saber hablar a las autoridades y al pueblo con claridad, con prudencia, sí, pero con toda claridad». (83)

Estas afirmaciones ayudan a comprender la imposibilidad del cuerpo colegiado para alcanzar un nuevo horizonte de comprensión de la violencia ejercida por el Estado y de las consecuencias de estas acciones ilícitas para el mismo vínculo habitual entre la Iglesia institucional y el Estado argentino gobernado por la Junta Militar.

Entre aquellos obispos que concretaron una respuesta diferenciada los testimonios resaltan las figuras de Jorge Novak, Jaime de Nevares, Miguel Hesayne y Vicente Zazpe, quienes promovieron la concreción de declaraciones más claras del episcopado en su conjunto sobre el tema de los derechos humanos desde los momentos iniciales del gobierno militar: «Fijemos la posición de la moral de la Iglesia, porque se trata de la defensa de los derechos humanos, no de que estemos en contra del gobierno o a favor de la subversión». (84)

En noviembre de 1978 el obispo de Neuquén evaluó que, luego del documento de mayo de 1977 y el memorándum de noviembre del mismo año confeccionado por los obispos y dirigido a los tres comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas, la situación no había cambiado. Aportó diversos datos recogidos fehacientemente por la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos: cerca de tres mil desaparecidos, torturas, muertes sin juicios, asesinato de detenidos arrojándolos desde aviones, condiciones inhumanas y vejámenes en las cárceles, etc. (85) A la luz de lo indicado, para De Nevares el anteproyecto presentado de la carta pastoral «La paz es obra de todos» resultaba «muy ingenuo». Y le podría haber causado risa al general Videla indicarle que «no dudamos de su buena voluntad». (86)

Prosiguió con otras consideraciones, entre ellas, evaluó la gravedad de las situaciones indicadas por haber sido emprendidas por miembros de las Fuerzas Armadas y por su constante identificación cristiana. Además, señaló que los desaparecidos no eran efecto de grupos parapoliciales, «sino que es un método oficial de represión, y que eso está probado». (87) Finalizó su intervención agregando que ante esta situación «los obispos tienen una enorme responsabilidad». (88) Siguieron intervenciones de Novak, Hesayne y Zazpe que alentaron una manifestación más clara de los obispos sobre el tema de los derechos humanos. (89)

Este tipo de intervenciones en la mentalidad mayoritaria de la asamblea episcopal colocaba a estos obispos en una supuesta posición

de cercanía con posturas progresistas o aun afines al omnipresente fantasma del comunismo, así lo atestigua Hesayne: «Algunos daban a entender que Novak, De Nevares y yo éramos un poco pro guerrilleros». (90) Esta misma controversia quedó en evidencia al contrastar De Nevares afirmaciones de Tortolo «indicando que De Nevares tenía fama de marxista —al menos desde la óptica del general Harguindeguy»: «El acta recogió la respuesta del obispo de Neuquén señalando la inexactitud de las palabras de Tortolo y cuestionando "que un señor arzobispo" haya justificado, sin más, las expresiones del ministro indicado (que llama marxista a De Nevares)». (91)

Simultáneamente, otros testimonios indican la mirada negativa de la autoridad eclesiástica cuando algún obispo tomaba alguna iniciativa que se considera unilateral, inconsulta o de un excesivo protagonismo que lo distingue del colectivo. Podemos señalar dos ejemplos.

Por un lado, el pedido de explicaciones de parte de los obispos en la Asamblea Plenaria de fines del año 1984 a Jaime de Nevares por su participación en la Conadep. (92)

Jaime de Nevares dio una explicación en la Asamblea, eso me acuerdo, de por qué había aceptado ir a la Conadep. Pero justamente no contaba con el apoyo del Episcopado para estar en la Conadep. Fue una decisión de él por invitación de Alfonsín. Alfonsín lo invitó a través de José Ignacio López, y él aceptó, pero los que dirigían el Episcopado no estaban muy de acuerdo con que un obispo estuviera ahí. (93)

Por otro lado, la caracterización negativa del Nuncio Apostólico, Pío Laghi —en una de sus comunicaciones habituales con la Santa Sede—, a la aceptación del obispo de Neuquén de la presidencia honoraria de la APDH: «La presidencia honoraria de tal organismo fue asumida por Mons. Jaime de Nevares, obispo de Neuquén (el cual ha aceptado el título sin consultar, ni siquiera informar, a la Comisión Ejecutiva de la CEA), y por la octogenaria Alicia Moreau de Justo, dama de la sociedad argentina, militante del socialismo». (94)

Frente a la propuesta de Jorge Novak invitando al episcopado a integrarse en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y la discusión posterior, fue necesario que el obispo de Quilmes interviniera aclarando que no era su deseo «dar de ninguna manera una mala imagen contra la unidad de la Conferencia Episcopal». (95) Por un lado, sostenía que las motivaciones de su colaboración en el surgimiento de estas instituciones se sustentaban en el magisterio del Vaticano II y del Papa Pablo VI, donde descubría la obligación práctica de colaborar en la defensa de las legítimas libertades del hombre. Por otro lado, actuaba en forma supletoria debido a los casos de desaparecidos que llegaban a su conocimiento en la diócesis de Quilmes y a una profunda preocupación por el futuro «cuando se

descubra todo ese misterio y la situación sufrida por tantas personas». (96)

Más adelante, en la 34ª Asamblea Plenaria de la CEA, Novak interpela a sus colegas obispos a seguir el ejemplo de otros episcopados, con una exhortación profética final incluida:

Estos días en nuestra Asamblea no hemos dado suficiente margen a lo que nosotros, como Conferencia Episcopal, tenemos que hacer frente a ciertos hechos que están torturando la conciencia de la gente. El cardenal de San Pablo, en la reunión que tuvimos en Brasil, nos decía que habían logrado frenar las torturas que se estaban haciendo y que eso se había logrado gracias a la acción mancomunada de los obispos, que era la única forma de hacer algo en Brasil. Nosotros sabemos que se está torturando y, como cristianos, tenemos que saber que si se tortura a un enemigo, *nosotros somos la voz de Cristo que tiene que condenar esto* . (97)

Son varios los momentos donde estas voces críticas se expresan mostrando la posibilidad de recorrer otros caminos en la lucha por la defensa de los derechos humanos, acercando los testimonios del accionar de otros episcopados, como Brasil y Chile, o la demanda de espacios ecuménicos de un mayor compromiso de la Iglesia católica, como indica el obispo de Neuquén: «Tengo relación con gente que está en el Consejo Mundial de Iglesias, y hay la sensación de que aquí estamos aplastados». (98)

La vivencia de este pequeño grupo de obispos es de soledad en el conjunto y de algún modo quedan ubicados por el resto del episcopado como quienes tienen la palabra crítica y, por ende, han sido etiquetados como disidentes, se han «quemado»:

No me acuerdo qué tema era, pero yo ya no quería hablar, por momentos uno se cansaba de estar siempre en la contra, y sentirnos solos. Sí, éramos cuatro o cinco, ante todo, y entonces llegó un momento en que yo escuchaba y decía: «Esto lo dije, para qué hablar». Y Laguna se acerca por detrás y me dice: «Che, Hesayne, ¿por qué no hablás vos?». Y le digo: «Y ¿por qué no hablás vos?». Y me dice: «No, pero vos estás quemado». Esta anécdota es muy triste. (99)

Las claras intervenciones de estos obispos como profetas morales en el conjunto del colegio episcopal no lograron generar una transformación en la respuesta burocrática que se sostuvo en una afinidad no confrontativa con la Junta Militar. Tampoco otras manifestaciones de profetismo moral de la comunidad cristiana — como las distintas organizaciones defensoras de los derechos humanos — fueron tenidas en cuenta, más aún fueron valoradas como contaminadas de marxismo o cercanía con los grupos armados de izquierda.

Sin el lugar social y político de relevancia que supone la figura

episcopal para manifestarse claramente sobre el tema de los derechos humanos, encontramos otros miembros del pueblo de Dios que alcanzan una conversión de horizontes y se ocupan de atender y visibilizar a las víctimas de la violencia. Podemos señalar aquellos creyentes que participan en la creación y el desarrollo de los organismos de derechos humanos a título personal como respuesta a «una exigencia de conciencia cristiana personal ante la dificultad y/o negativa de organizar una representación institucionalizada desde la Conferencia Episcopal Argentina». (100)

Por otra parte, también es posible reconocer como profetisas y profetas morales a quienes fueron víctimas del operativo de secuestro en la iglesia de la Santa Cruz, miembros de una absoluta minoría ocupada en acompañar a las familias de las personas desaparecidas o detenidas. (101) En otros países, pero también miembros de la misma Iglesia, debemos nombrar la conciencia diferenciada de Andrea Santoro quien, junto con otros dieciséis párrocos de Roma y sus comunidades parroquiales, emitieron un comunicado en 1979 en apoyo a la causa de las Madres, señalando que habían abierto sus puertas para recibir a las madres, mujeres y familiares de los desaparecidos en la Argentina y que compartían su sufrimiento y su pedido. (102) Se trata de otras expresiones de profetismo surgidas en la comunidad cristiana que, dado el *habitus* compartido por el cuerpo episcopal, no lograron ser recepcionadas e integradas en sus expresiones y cursos de acción impidiendo así una respuesta diferenciada.

Para concluir, podemos reconocer que en medio de un núcleo social histórico como el del episcopado argentino durante los años de plomo existen voces discordantes en la jerarquía de valores imperantes y de sus principios unificadores. Estas figuras moralmente proféticas prescindieron de las posturas mayoritarias y fueron capaces de señalar un camino que ilumina e inspira a la Iglesia que peregrina en Argentina.

3. Balance general

Yo no era obispo en aquel tiempo, pero soy obispo ahora y esta Iglesia católica es la misma Iglesia católica de aquel tiempo, entonces me tengo que hacer cargo. Y si quiero una Iglesia sin pasado y sin pecado no la voy a encontrar. (103)

El trabajo que estamos concluyendo ha procurado abrir la mente y el corazón a una memoria lúcida, penitente y esperanzada. Al reconocer males hechos o padecidos la memoria penitente, invita y conduce al arrepentimiento y la reparación. (104) Los obispos argentinos han prologado la obra afirmando en primera persona: «Somos conscientes de que, en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuvo a la altura de las circunstancias». (105)

Estas páginas han querido explicitar, desde una teología moral en diálogo interdisciplinar, algunas constantes de aquella actuación deficiente interpretando y valorando actitudes, expresiones y cursos de acción. En la acción y la interacción humana, en los acontecimientos históricos y los fenómenos sociales se expresan significaciones y valores que siempre es necesario interpretar. La *pasión* de las víctimas históricas contribuye al *discernimiento* , tanto de las acciones de los protagonistas y antagonistas, como de las configuraciones sistémicas que nacen de esa interacción. (106) Somos conscientes de que ofrecemos tan solo una interpretación inicial que ojalá pueda verse complementada por otros acercamientos éticos interdisciplinares. El talante auténtico y la voz documentada de aquellos profetas morales contemporáneos de los hechos, ha reforzado la autoridad del acercamiento crítico que aquí apenas iniciamos.

A continuación, recapitulamos en tres puntos algunas de esas constantes en el modo de discernir y valorar que esta hermenéutica ético-teológica ha señalado a lo largo del trabajo.

1. La formulación legal de una actuación pública unánime y la estrategia de prudencia mayoritaria esquiva a la denuncia pública de las torturas, las desapariciones y los crímenes ocultos llevados a cabo por un gobierno militar que se autoproclamaba cristiano es el resultado de un discernimiento sesgado del cuerpo episcopal. El develamiento paulatino de la política de administración de la mentira llevada adelante por el gobierno de la dictadura en el trato con los obispos tampoco alteró significativamente los cursos de acción elegidos. Hablar o callar fue un dilema moral que atravesó todo el período. El episcopado como cuerpo eligió el camino de formular principios generales en los documentos, insistir en su aplicación en gestiones y conversaciones privadas, y rememorar con insistencia ambas cosas. (107) La encrucijada entre ambas alternativas reveló un estado de perplejidad, acentuado a menudo por la misma preocupación de los obispos ante el propio desprestigio por su actuación complaciente y temerosa de calificar públicamente con mayor frecuencia y dureza a «militares cristianos» «situaciones claramente no cristianas». (108) La dinámica pendular entre el deber de denunciar y el temor de debilitar al gobierno se inclinó ampliamente en la segunda dirección, al menos hasta la intervención de Juan Pablo II. (109)

Tanto la palabra pública de los documentos oficiales como la exhortación privada resultaron del todo deficientes. La autoconciencia política que los obispos detentaban al interno del campo burocrático conllevó la lógica de sostener la unidad patria/catolicismo, traducida en la unidad del gobierno militar con la jerarquía eclesiástica. En línea con la temprana apreciación de Emilio Mignone, ese modo de

proceder ha compensado «holgadamente las afirmaciones de principios genéricos de ética cristiana, nunca directamente acusatorios». (110) Ética y política han sido de algún modo inseparables en la matriz cultural que ha caracterizado la actuación episcopal en el período. En la mostración de los documentos seleccionados por los autores del tomo 2 de esta obra, no hemos soslayado el amparo explícito que los obispos brindaron al gobierno militar desde su comienzo. Tanto aquellas «expresiones benevolentes o exculpatorias», (111) y el cuidado por no afectar la estabilidad interna de la Junta Militar resultaron típicas del *habitus* episcopal y la estructura de sentimientos compartida.

2. La sobreidentificación con los valores *amenazados* de la civilización occidental y cristiana, a modo de ficción orientadora, facilitó una cooperación leal para fines y objetivos que al menos en su formulación eran aparentemente compartidos. (112) El paradigma de la guerra y los principios contrarrevolucionarios ofrecieron el marco teórico a los conflictos morales del momento. La argumentación ética de la guerra interna tuvo un influjo significativo en el aparato teórico propio de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, más allá de esos principios de ética militarista, resultó clave la afinidad ideológica y actitudinal en la socialización de valores compartidos del episcopado con la comunidad militar. En ese territorio en disputa que fue la conciencia moral, la ideología de la Seguridad Nacional internalizada en la mentalidad militarista resultó una antagonista ampliamente victoriosa ante las repetidas y recordadas formulaciones de la ética católica declaradas por los obispos como principios generales y abstractos. De acuerdo con las fuentes teóricas y experimentales donde las Fuerzas Armadas bebieron la capacitación para la «guerra sucia», los *medios* utilizados eran considerados esenciales para lograr la consecución de sus fines. El recurso teórico frecuente a principios morales para un estado de *guerra interna* no hizo a menudo más que acentuar el *sesgo de confirmación* de esos sentimientos y juicios de valor. Las formulaciones teóricas de la ética militarista católica no hicieron mella alguna en el plan sistemático previamente establecido, más que a nivel particular de algunas conciencias conflictuadas. (113) La dialéctica interna con los obispos más críticos a esta posición mayoritaria, el valor del disenso y la buena gestión del conflicto resultaron del todo insuficientes para una evaluación y reconsideración de la estrategia de prudencia establecida. Los conatos de conversión intelectual suscitados en la Asamblea Plenaria de mayo de 1977 quedaron en agua de borrajas.

En los hechos, el dilema del mal menor parece haber ofrecido el principio ético de mayor consenso para el marco de relación con el gobierno de la dictadura, en orden a inspirar las expresiones, las

actitudes y los cursos de acción del episcopado hasta el final del proceso. La mayoría de los obispos, con una formación moral previa al Concilio Vaticano II, con categorías abstractas y atemporales, fueron incapaces de hacer frente a la situación inédita que se les presentaba. El uso del principio del «mal menor» tampoco se confrontó con el aporte de peritos morales, a excepción de contados casos, a través de una consulta amplia que hiciera posible romper el cerco secretista entre el episcopado y los actores del gobierno dictatorial.

3. Respecto a la tortura y las reiteradas violaciones a los derechos humanos, a pesar de la explícita y reiterada advertencia de los profetas morales, la decisión de no realizar una denuncia pública, directa, contundente y enérgica es parte de la memoria penitencial propuesta en esta investigación. El dolor de las víctimas, que fue clara y crudamente expresado en testimonios y pedidos de familiares de los desaparecidos y de quienes sufrieron la violencia institucional, ocupó un papel secundario en aras de un ideario de «pacificación» que devino tan falaz como engañoso. Aunque las autoridades de la CEA hicieron esfuerzos notables para atender la gran cantidad de solicitudes de información, se observa una actitud de rechazo a la escucha activa de las voces de las víctimas y los organismos que nucleaban a sus familiares. (114) En algunos casos, sus pedidos se responden con modos de excesiva formalidad que dejan traslucir armaduras argumentativas o conductas de protección institucional que impidieron una recepción activa y empática de las víctimas del terror. Esta lamentable dificultad para abrazar el sufrimiento de las víctimas de la violencia y sus familiares, las barreras alzadas para una sincera identificación con sus dolencias que permitiera conmoverse con sus necesidades, fue uno de los serios impedimentos de la gran mayoría de los obispos argentinos para obrar «a la altura de las circunstancias».

Estos fallos en el discernimiento del cuerpo episcopal hicieron que sus acciones y, principalmente, sus omisiones, devinieran juzgadas por una parte significativa de la sociedad argentina como silencio y mutismo. Se trató de un lamentable silencio público de aquellos pocos que en aquel tiempo sí tenían voz y capacidad de amplificarla en el ámbito nacional e internacional. De esta manera, lo que habló privilegiadamente fue el silencio, que bien puede ser reconocido como *pecado de omisión* . Los ejecutores del terrorismo de Estado encontraron en esta actitud de los obispos «un silencioso e invalorable apoyo» para lograr lo que se propusieron, según la expresión del general Viola que dio título a nuestro capítulo anterior. Justas y apropiadas para la salud del cuerpo episcopal nos resultan hoy aquellas palabras del obispo Novak: «Pedimos perdón por nuestra insensibilidad, por nuestra cobardía, por nuestras omisiones, por nuestras complicidades». (115) Un reconocimiento así de humilde y

sincero pueda quizás ayudar a la sociedad argentina en su conjunto a asumir las heridas que quedan aún abiertas por la comisión de los delitos de lesa humanidad.

Salvando las distancias, la gestión de la actual crisis de los abusos en la Iglesia católica a nivel universal ha mostrado nuevamente la necesidad de un real discernimiento sobre los *habitus* adquiridos de la comunidad eclesial. Aún queda camino por recorrer a fin de lograr que prime la escucha de las víctimas y la priorización de respuestas a su dolor por sobre el prestigio institucional o la posición eclesial en el conjunto social del país. Solo una verdadera capacidad de recepción de los signos de los tiempos y, específicamente, de aquellos que revelan notorias deficiencias en el obrar de la propia comunidad eclesial, permitirá configurar un verdadero ministerio de la solidaridad y del respeto a la persona humana en su profunda dignidad. Ministerio y servicio que es de toda la comunidad eclesial, de todos los fieles cristianos que la componen y también del ministerio episcopal en su peculiar tarea. La escucha de las víctimas de abuso en entornos eclesiales pone en alerta a la Iglesia sobre la necesidad de la permanente revisión de su *habitus* . De esta manera será posible descubrir y gestar creativamente acciones simbólicas comunitarias que en forma pública expresen, no solo en el seno de la Iglesia católica sino en el amplio espacio cívico, una respuesta profética al dolor de quienes sufren toda nueva violencia.

Finalmente, el estudio de la actuación de los obispos argentinos actores del período nos ha ofrecido un panorama de «los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias en las que transcurrieron las acciones». (116) La perspectiva moral que asumimos optó por mostrarlos como sujetos históricos y culturales concretos, con sus sesgos y sus miserias, con sus aciertos y sus pecados. «Los pecados del sesgo grupal suelen ser secretos y casi inconscientes. Pero lo que en su origen fue una posibilidad menospreciada, con el tiempo se convierte en una realidad grotescamente distorsionada». (117) Es como el desvío en el rumbo de un barco, casi imperceptible al comienzo, pero después termina llevando lejos del puerto deseado. En el cuerpo societario que analizamos fueron pocos los que pudieron captar el sesgo grupal, pero las concretas distorsiones finales resultaron expuestas a la vista de muchos. Nuestra investigación ha señalado algunos aspectos que pueden resultar vergonzosos y dolorosos. El servicio de una memoria penitencial que los reconozca, interprete y valore puede ayudarnos a transitar el camino humilde y esperanzado que conduce a aquella verdad que nos hace libres.

1 . Vicente Zazpe, en Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad*

los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983, tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 222. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2].

2 . *Ibíd* .

3 . Quedan aquí pendientes otro tipo de intervenciones y gestiones que bien merecen un acercamiento desde la teología moral, por ejemplo, lo dicho y hecho por el episcopado ante el conflicto del Beagle, o la guerra de Malvinas, o las intervenciones militares en la educación católica, o la promulgación de los decretos de una asignación económica por parte del gobierno militar para los obispos o las parroquias de frontera. Cf. respectivamente: Luis Liberti, Federico Tavelli, «El sentido de la mediación papal en el conflicto del Beagle en el contexto del terrorismo de Estado (1977-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 552; Juan Durán, Luis Liberti, Federico Ripaldi, Federico Tavelli, «El viaje apostólico de Juan Pablo II en medio de la violencia interna y la guerra de Malvinas (1982)», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 620; Luis Liberti, Federico Tavelli, «El gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 324; Luis Liberti, Federico Tavelli, «La paz es obra de todos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 378. En todos ellos puede entreverse la persistencia del mismo *habitus* burocrático jerárquico que hemos señalado.

4 . Bernard Lonergan, *Insight. Ensayo sobre la comprensión humana,* México, Universidad Iberoamerica, 1999, p. 8.

5 . Palabras pronunciadas por Aramburu, arzobispo de Buenos Aires, junto con los otros dos miembros de la Comisión Ejecutiva de la CEA, Primatesta y Zazpe, a los comandantes de la Junta Militar, Videla, Massera y Agosti, en una reunión mantenida el 14 de abril de 1977 en la Casa Rosada, cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 154. La idea que se trató de «excesos» es reiterada por Aramburu como clave interpretativa en otras oportunidades. «Videla, por su parte, "apuntó la posibilidad de hablar al Episcopado explicando mejor los acontecimientos y su 'manejo' más 'purificado'". Los obispos respondieron "que convendría hablar tanto al Episcopado como al pueblo"», Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 179.

6 . Liberti, Tavelli, «Consideraciones conclusivas. El terror», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 291.

7 . Según se indique en nota, algunas pertenecen a las Asambleas Plenarias, otras a reuniones de la Comisión Permanente o de la Comisión Ejecutiva. Se citan también expresiones de la Presidencia de la CEA, o del secretario Galán como miembro de la Comisión de

Enlace que reunía obispos y militares. Cf. Liberti, Tavelli, «Introducción general » , en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p . 24.

8 . Novak en: Luis Liberti, Federico Tavelli, «La vigilancia del Estado en la pastoral de la Iglesia», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 146.

9 . El tomo 2 menciona la expresión trece veces en su forma negativa y diez en su forma positiva.

10 . El principio del «mal menor», o de la «tolerancia» indica que en situaciones en que cualquier alternativa de acción supone un mal hay que elegir el menor de ellos. En los análisis éticos en el campo de la teoría propios de una moral de la tercera persona, el principio se aplica para elegir entre males no-morales. Si el conflicto es entre un mal físico y un mal moral, el primero debe ser sacrificado al segundo, que afecta al bien espiritual de la persona y, en última instancia, a su relación con Dios. Si se trata de dos males morales es preciso rechazar ambas alternativas. Cf. Gustavo Irrazábal, *Debates éticos: ¿es posible ponerse de acuerdo?* , Buenos Aires, Guadalupe, 2016, pp. 48. 94.

11 . Primatesta en: Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 181.

12 . Cf. «¿Un silencioso e invalorable apoyo?», en este tomo, p. 333.

13 . Primatesta en: Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 185.

14 . Muy rica la descripción en el tomo 1 de esta misma obra del testimonio de Hesayne, en «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 729-755, 738: «Ese documento salió porque ahí sí podíamos discutir. Éramos una minoría, pero en ese momento parece ser que algunos que no decían nada votaron a favor, y ganamos. Pero más: ese documento se terminó antes de que vinieran los militares…». [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1].

15 . Un concepto análogo en el plano de la teología sistemática expresa Carlos Galli al mencionarla como una «interpretación mesiánica de la misión del gobierno militar». Cf. Carlos M. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 134.

16 . Carta pastoral colectiva de la CEA, «Reflexión cristiana para el pueblo de la patria», 7 de mayo de 1977, consultado el 21 de febrero de 2021, https://www.episcopado.org/documentos.php?area=1&tit_gral=Documentos% 20hist%C3%B3ricos. Vale la pena mencionar aquí la descripción que el Nuncio Apostólico, Pío Laghi, ofrece al secretario de Estado en su *Relación final* sobre la teoría de la

«seguridad nacional»: «Consiste en colocar sobre cualquier otro valor la existencia y el prestigio de la nación. En otros términos, la seguridad del Estado se considera un valor absoluto, sobre cuyo altar todo puede y debe ser sacrificado, inclusive la vida humana, y también la libertad de la Iglesia». Informe de Nuncio Apostólico, Pío Laghi, en Liberti, Tavelli, «Varios señores obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 487.

17 . El ministro del Interior, Albano Harguindeguy, manifestó «que si bien estaban dolidos, estaban dispuestos a comprender lo mejor posible el documento episcopal [...] Lamentó profundamente una especie de falta de diálogo con las autoridades eclesiásticas y, en este sentido, dijo estar deseando una rápida entrevista con Su Eminencia el Sr. Cardenal Primatesta». Resulta llamativo el grado de información que manejaba Harguindeguy acerca de los pormenores de la Asamblea Episcopal, por ejemplo, el conocimiento del equipo redactor de la carta pastoral y los resultados de la votación de dicho documento. Liberti, Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 187.

18 . Cf. Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la iglesia de la Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 208.

19 . «Pro-Memoria», *Ibid* ., p. 208. Algunos textuales: «El secuestro de una persona y su detención anónima no es admisible»; (las familias debían ser informadas) «fehacientemente de quienes hubieran resultado muertos en todo tipo de acción de represión»; «la mejor defensa de las autoridades [...] sería, a nuestro parecer, la verdad, es decir, la claridad de la información sobre lo sucedido a tantas personas de las que no hay noticias».

20 . Muy significativa en este sentido la carta de Primatesta a Videla al dejar la presidencia. Cf. Liberti, Tavelli, «Varios señores obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 495.

21 . Cf. *Ibid* ., p. 501.

22 . Galán en: Luis Liberti, Federico Tavelli, «El servicio del equipo de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación» en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 680.

23 . Primatesta en: Liberti, Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 155, nota 6. La Comisión Permanente de la CEA había tratado en agosto de 1976 la posibilidad de establecer un canal de diálogo reservado entre la Comisión Ejecutiva de la CEA y la Junta Militar, a través de representantes de ambos ámbitos. En septiembre del mismo año se explicitó la posición de la Comisión Ejecutiva a través de un Pro-Memoria presentado a la Junta Militar, en el que propuso establecer

«un canal de comunicación que pueda servir de consulta autorizada, aunque oficiosa». *Ibid* ., p. 155.

24 . Informe del Nuncio Apostólico, Pío Laghi, en *Ibid* .

25 . El contraalmirante Eduardo Fracassi, en el contexto de la 5ta. reunión de la Comisión de Enlace, que tuvo lugar el 15 de diciembre de 1977, reconoció ante Laguna y Galán la existencia de «prisioneros ocultos», cf. Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de la Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 201. Y también en Luis Liberti, Federico Tavelli, «La Santa Sede exhorta a la CEA a una intervención más apremiante frente a las admisiones del gobierno», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. p. 380: «El 6 de junio de 1979 los oficiales militares de alto rango Crespi, Bignone, Fracassi y Santos, delegados de la Junta Militar en la Comisión de Enlace, admitieron ante Laguna y Galán que la desaparición de personas formaba parte del plan de lucha contra la subversión instaurado por el Gobierno».

26 . Con el acuerdo de Primatesta, Galán redactaba un apunte *a posteriori* de cada reunión mantenida. Una copia era enviada al Nuncio Apostólico. Galán se vio en la necesidad de aclarar al Nuncio que «dichos papeles no tienen otra autoridad ni significación que la dada: son apuntes míos, que yo hago a vuelapluma cuando regreso de aquellas reuniones, con el fin de ayudar a la memoria». Liberti, Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 158.

27 . El autor no las consideraba actas, pues fueron desconocidas —según su apreciación— para los obispos Laguna y Espósito y los secretarios militares participantes de los encuentros. Sin embargo, el redactor utilizó papel con membrete de la CEA y la sigla «ACEA» en línea de agua en las carillas. Galán no firmó los apuntes, a excepción de uno. Cf. *Ibid* ., p. 158. donde dejan constancia de haber trabajado sobre 22 apuntes elaborados por Galán desde la primera reunión del 15 de noviembre de 1976 hasta la «última» del 15 octubre de 1981. Todavía en 1982 el presidente Bignone expresaba a la Comisión Ejecutiva de la CEA «el deseo de reactivar la Comisión de Enlace». Liberti, Tavelli, «El servicio del equipo de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 676.

28 . Lonergan, *Método en teología* , p. 240. Subrayado nuestro.

29 . Galán en: Luis Liberti, Federico Tavelli, «Los niños desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 542.

30 . Apuntes de Carlos Galán en: Luis Liberti, Federico Tavelli, «El gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 346.

31 . *Ibid* . La falta de resultados es expresada numerosas veces, tanto por Galán como por Laguna. Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Videla confiesa los "secretos de Estado" sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el "Diálogo político"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 472.

32 . Apuntes de Carlos Galán en: Liberti, Tavelli, «El servicio del equipo de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 680. Mismas expresiones aparecen en boca del obispo Laguna, en Liberti, Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p 157. Acerca de la declaración de Riveros: «Hicimos la guerra con la doctrina en la mano, con las órdenes escritas de los comandos superiores», palabras pronunciadas por el general Santiago Riveros, a manera de despedida en la Junta Interamericana de Defensa el 24 de enero de 1980, fue citada en el prólogo del *Nunca más* , *La Nación* , Buenos Aires, 14 de julio de 2007, consultado el 12 de enero de 2021, https://www.lanacion.com.ar/politica/riveros-el-general-que-dio-el-mal-paso-nid925694/ .

33 . Galán en: Liberti, Tavelli, «El servicio del equipo de la Pastoral Social de la CEA en el diálogo por la reconciliación», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 681. Subrayado nuestro. Cf. Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515, p. 475.

34 . Lonergan, Insight. Ensayo sobre la comprensión humana , p. 249.

35 . *Ibid* .

36 . Informe de Nuncio Apostólico, Pío Laghi, en Liberti, Tavelli, «Varios señores obispos dicen "no"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 493. Encomillado del original.

37 . Muy significativa al respecto la «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» *,* 31 de mayo de 2018, 1. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html , consultado el 16 de junio de 2023.

38 . Lonergan, *Método en teología* , p. 111.

39 . Liberti, Tavelli, «Videla confiesa los "secretos de Estado" sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el "Diálogo político"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 454. El 9 de enero de 1980 tuvo lugar un encuentro entre el presidente, Jorge Videla, y el Nuncio, Pío Laghi, en la residencia presidencial de Olivos. La reunión se extendió por más de dos horas y estuvo signada por el tema de los derechos humanos, en particular, por los desaparecidos. El Nuncio indicó que el diálogo fue afable y franco: «En algunos momentos quiso abrir su ánimo como si quisiera hacer una confesión como confidenciando

cosas, que él dice, tocaban el “secreto de Estado”».

40 . Videla en: *Ibid* ., p. 455. Los destacados pertenecen al texto. El encomillado es cita de Videla a la palabra del Juan Pablo II en el Ángelus del 28 de octubre y el mensaje de la paz del 1º de enero de 1980.

41 . Laghi en: *Ibid* ., p. 456. Subrayado nuestro.

42 . El nuevo Nuncio Calabresi ya había evaluado a su llegada a la Argentina que el gobierno siempre evadía dar información o listas sobre los desaparecidos. La información que pudo tomar al respecto la obtuvo de la APDH, algo que la CEA se resistía en hacer. Cf. Informe del Nuncio Apostólico, Ubaldo Calabresi, en: Irene Elordi, Luis Liberti, Guadalupe Morad, Federico Ripaldi, «El clamor por las víctimas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 796.

43 . Cf. Liberti, Tavelli, «Videla confiesa los “secretos de Estado” sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el “Diálogo político”», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 492.

44 . Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Cuál es el «Camino de reconciliación»?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 648. «La CEA pidió a los teólogos moralistas Nolasco y Basso que elaboraran cada uno un informe sobre las implicancias legales de una revisión del pasado en vistas a la reconciliación en la delicada situación del país. Inferimos que ambos informes pudieron ser solicitados para la trama de la preparación del documento “Camino de reconciliación”». El dominico Domingo Basso expresó que la Iglesia debía dejar «librados los mecanismos de la justicia civil» a fin de que ella realizara «su tarea dentro del derecho». De este modo no podría ser acusada de encubridora de crímenes o atropellos. Ponderó que una intromisión de la Iglesia con la justicia constituía una gran imprudencia.

45 . Conferencia Episcopal Argentina, «Camino de reconciliación», p. 10. Subrayado nuestro.

46 . Aramburu en: Elordi, Liberti, Morad, Ripaldi, «El clamor por las víctimas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 796.

47 . Conferencia Episcopal Argentina, «En la hora actual», 23 de abril de 1983, nº 3. Llama la atención que no se exprese la manifestación pública de la verdad, ya que la reparación del mal causado debería señalarse más concretamente como el esclarecimiento del paradero o de la suerte de los desaparecidos, no con obras de penitencia y nuevas conductas a futuro.

48 . *Ibid* ., nº 4.

49 . *Ibid* ., nº 5. Un dato significativo en la palabra episcopal es la mención de las víctimas que acabamos de subrayar. Para los documentos oficiales de la CEA —no así en los informes de los Nuncios apostólicos— el uso de la palabra está restringido a las víctimas de la subversión. Cf. Conferencia Episcopal Argentina,

«Iglesia y comunidad nacional», mayo de 1981, nº 37. «Y de un modo especial, la situación angustiosa de los familiares de los desaparecidos, de la cual ya nos hicimos eco desde nuestro documento de mayo de 1977, y cuya preocupación hoy reiteramos… Esta mención no significa que olvidemos el dolor de las víctimas del terrorismo y la subversión. A ellos llegue también nuestra palabra de consuelo y comprensión» cf. Omar Ruz, *La Conferencia Episcopal Argentina y el drama de la reconciliación nacional: historia y valoración teológica de una propuesta ambivalente* , p 294.

50 . Carta de las Madres de Plaza de Mayo, firmada por Antokoletz y Lapacó, a Juan Pablo II, Bruselas, 3 de diciembre de 1981, en Liberti, Tavelli, «Los niños desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 545.

51 . Primatesta en: Liberti, Tavelli, «La paz es obra de todos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 359.

52 . «Informe de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la vida de la Iglesia en su país, período 1979-1983», en Liberti, Tavelli, «La CEA y la Santa Sede frente al "Documento Final" y la "Ley de Amnistía"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 728. Un breve librito con «extractos» fue publicado por la oficina del libro de la CEA en 1984: Conferencia Episcopal argentina, *La Iglesia y los derechos humanos. Extractos de algunos documentos y memoria de algunas intervenciones de la Conferencia Episcopal Argentina acerca de la violencia y sobre diversos derechos humanos* , Buenos Aires, CEA, 1984.

53 . *Ibid* ., p. 728.

54 . *Ibid* .

55 . *Ibid* . De un modo u otro señalaron tres posiciones dentro de la CEA que el tomo 2 ha estudiado con detenimiento. Cf. *Ibid* ., p. 728.

56 . De Nevares en: Luis Liberti, Federico Tavelli, «Reconciliación y amnistía», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 702. «Además, así no se aparecerían como intocables que reparten culpabilidades».

57 . Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 22.

58 . Lonergan, *Método en teología* , p. 263.

59 . Jorge Novak, «Comunicado sobre la Iglesia y la represión», obispado de Quilmes, abril de 1995.

60 . En este sentido, impacta el testimonio del obispo Hesayne, «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 729-755, 747.

61 . «Por último, antes de retirarse de la Asamblea, el Nuncio hizo algunas reflexiones sobre la colegialidad episcopal». Liberti, Tavelli, «La vigilancia del Estado en la pastoral de la Iglesia», en *La verdad los hará libres,* tomo 2 , p. 147.

62 . Memorándum de Primatesta sobre lo conversado en la

audiencia con el Santo Padre, Pablo VI, 19 de mayo de 1978, Liberti, Tavelli, «El Gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 326.

63 . Cf. Liberti, Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 166

64 . Juan Pablo II, discurso a los obispos de la Argentina en la Curia Metropolitana de Buenos Aires, 12 de junio de 1982, ACEA, 1 Santo Padre, vol. 7 (1981-1983) s/f, en Durán, Liberti, Ripaldi, Tavelli, «El viaje apostólico de Juan Pablo II en medio de la violencia interna y la guerra de Malvinas (1982)», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 639.

65 . Para una comprensión de la virtud de la prudencia política, que es la virtud intelectual de elección del justo medio respecto del bien común político (*Summa Theologiae* , II-II q. 47 a. 11).

66 . Omar Ruz, *La Conferencia Episcopal Argentina y el drama de la reconciliación nacional: historia y valoración teológica de una propuesta ambivalente* . 213. Casi cuarenta años después del último gobierno de facto, en la CEA se reunieron testimonios de los obispos sobre el episcopado que actuó en aquella época. A partir de los textos reunidos, los responsables de la tarea identificaron cuatro grupos de obispos. En el primero, ubicaron a los obispos con voz y gestos proféticos (Novak, Angelelli, Hesayne, De Nevares, Zazpe, Ponce de León, Brasca y Pironio). En el segundo grupo, a aquellos obispos muy comprometidos en la vida cotidiana a favor de los perseguidos (Gottau, Marengo, Raspanti y Laguna). El tercer grupo lo reservaron para los obispos que creían en la honestidad de la jerarquía militar y que de algún modo apoyaron la dictadura (Tortolo, Bonamín, Medina, Plaza y Sansierra). Por último, agruparon a los obispos que buscaron la solución desde el diálogo con los militares sin poner signos proféticos visibles (Primatesta y Aramburu). Cf. Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp . 832-862, 837.

67 . Liberti, Pastrone, Tavelli, «¿Bajo el signo de esta revolución?», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 33-68, 57.

68 . Cf. «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de violencia como seminaristas o sacerdotes», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 737-831, p.811. Consta también el testimonio del obispo Carlos José Tissera, seminarista en esos años. *Ibid* ., pp. 829ss.

69 . Forcat, Giudice, «El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 466-515, pp. 483. 498. «Un informe de inteligencia inculpaba al obispo de San Nicolás, Ponce de León, y a numerosos sacerdotes

diocesanos del siguiente modo: “Es evidente que la Iglesia opera en la diócesis de San Nicolás bajo la dirección de monseñor Ponce de León como una resultante de fuerzas enroladas sustancialmente en las filas del enemigo”. Semejantes acusaciones al interno de las fuerzas de seguridad de la dictadura constituían una condena anticipada que no tardaría en tener consecuencias sangrientas».

70 . Cf. Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 200-223, p. 206. En febrero de 2023, la justicia anuló la sentencia judicial que declaraba que la muerte de Ponce de León fue accidental y comenzó un juicio por asesinato. Cf. https://www.argentina.gob.ar/noticias/reabren-la-causa-para-investigar-la-muerte-del-obispo-ponce-de-leon-como-un-crimen-de-lesa

71 . Zazpe en: *Ibid* ., p. 222.

72 . Primatesta en: *Ibid* ., p. 207.

73 . Cf. Lonergan, *Método en teología* , p. 239: «Ahora bien, la aprehensión de los valores y desvalores es tarea, no de la comprensión, sino de la respuesta intencional. Dicha respuesta será tanto más plena, y tanto más impregnada de discernimiento, cuanto mejor sea la persona, más refinada su sensibilidad y más delicados sus sentimientos».

74 . «Aunque el gobierno siempre afirmó que la tortura nunca fue autorizada, existen amplias pruebas que se adoptó como recurso habitual por parte de las fuerzas de seguridad durante los interrogatorios». Informe de Nuncio Apostólico, Pío Laghi, al secretario de Estado, Agostino Casaroli, Liberti, Tavelli, «Varios señores obispos dicen “no”», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 492.

75 . Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 222.

76 . Zazpe en: Juan Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, «Lo que escuchen al oído, proclámenlo desde lo alto de las casas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 320.

77 . En el seno de la Asamblea Plenaria de la CEA del 14 de noviembre de 1978 acreció en los diálogos entre los obispos la opción por una «manifestación más clara» ante el gobierno argentino respecto del tema de las violaciones de los derechos humanos. Sin embargo, ella perdería fuerzas ante el renovado temor de «comprometer la estabilidad de la nación» porque podría debilitarse la autoridad de la Junta Militar, lo que llevaría a una situación peor. El primer encomillado cita las palabras de los obispos de Quilmes, Novak, de Viedma, Hesayne, y del arzobispo de Santa Fe, Zazpe, para alentar una intervención pública del episcopado en el seno de la Asamblea

Plenaria de la CEA, San Miguel, 14 de noviembre de 1978, cf. Liberti, Tavelli, «La paz es obra de todos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 353ss. Espósito, De Nevares, Novak, Hesayne y Zazpe promueven la elaboración de un documento más firme porque el cuerpo episcopal estaba dando una «imagen de debilidad, de complacencia». El segundo encomillado pertenece al arzobispo de Paraná y vicario castrense, Tortolo, en relación con las consecuencias que una intervención pública del episcopado podría tener sobre el gobierno ante la Asamblea Plenaria, San Miguel, 14 de noviembre de 1978. Entre ambas posturas oscilaba un gran número de obispos. En medio de estas disyuntivas, la Asamblea Plenaria de la CEA emitió en noviembre de 1978 el documento «La paz es obra de todos». Cf. *Ibid* ., p. 353.

78 . Aunque escapa a las posibilidades acotadas de nuestra hermenéutica valorativa, la atención a los usos y sentidos que los obispos realizan de la categoría moral «bien común», tanto en sus diálogos orales como en sus documentos escritos, es una tarea importante que deja pendiente nuestra lectura del tomo 2 de esta obra. Por dar solo un ejemplo, salta a la vista la tensión entre este documento de la CEA de mayo de 1976 («el bien común temporal es el fin del Estado, de toda comunidad política organizada»; «sería fácil errar con buena voluntad contra el bien común, si se pretendiera […] que los organismos de seguridad actuaran con pureza química de tiempo de paz, mientras corre sangre cada día», «no podemos razonablemente pretender un goce del bien común y un ejercicio pleno de los derechos, como en época de abundancia y de paz») y la del año siguiente «Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria» («La paz interior requiere la exclusión de todos los obstáculos que se oponen a ella». «Por eso recordamos que, cuando se viven circunstancias excepcionales y de extraordinario peligro para el ser nacional, las leyes podrán ser excepcionales y extraordinarias, sacrificando, si fuese necesario, derechos individuales en beneficio del bien común, pero ha de procederse siempre en el marco de la ley, bajo su amparo, para una legítima represión, la cual no es otra cosa, cuando así se la práctica, que una forma del ejercicio de la justicia»). «Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina», 15 de mayo de 1976; y «Reflexión Cristiana para el pueblo de la patria», 7 de mayo de 1977.

79 . Los límites eclesiológicos de esta perspectiva de unidad son tratados en este mismo tomo, cf. Carlos Schickendantz, «La praxis histórica como lugar teológico», p. 294, y José C. Caamaño, ¿Qué impidió que los obispos alzaran la voz?, p. 312.

80 . Jorge Casaretto en: «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 729-755, 748.

81 . Zazpe en: Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 222.

82 . De Nevares, en Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 126. Se trata de la temprana reunión del 10 de agosto de 1976.

83 . Scozzina en: Liberti, Tavelli, «El Gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 356.

84 . De Nevares, en: Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, Durán, Liberti, Pastrone, Tavelli, «El dilema del mal menor», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 126. Se trata de la temprana reunión del 10 de agosto de 1976.

85 . El obispo Jaime de Nevares era uno de los co-presidentes de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos.

86 . De Nevares en: Liberti, Tavelli, «El Gobierno argentino reconoce la existencia de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 355.

87 . *Ibid* .

88 . *Ibid* .

89 . Ibid., p. 356.

90 . Hesayne en: «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 729-755, 748.

91 . Liberti, Tavelli, «La paz es obra de todos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 357.

92 . Luis Liberti, Federico Ripaldi, «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos», *La verdad los hará libres,* tomo 1, p . 867.

93 . Hesayne: «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 729-755, 746.

94 . *Ibid* ., 882.

95 . Liberti, Tavelli, «La paz es obra de todos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 359. Los encomillados son del acta citada.

96 . *Ibid* .

97 . Novak: Liberti, Tavelli, «La vigilancia del Estado en la pastoral de la Iglesia», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 146.

98 . De Nevares: Liberti, Tavelli, «La jerarquía de la Iglesia frente al conocimiento de los métodos ilegales en la "lucha antisubversiva"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 173.

99 . Hesayne: «Obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. pp. 729-755, 736.

100 . Cf. Liberti, Ripaldi, «Memoria de la presencia y actuación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos», *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 863-910.

101 . «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino» en Liberti, Tavelli, en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 200ss.

102 . Cf. Durán, Liberti, Tavelli, «El Ángelus de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 407.

103 . Lozano, «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de la violencia como seminaristas o sacerdotes», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 810.

104 . Cf. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 60.

105 . Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 22.

106 . Cf. Juan C. Scannone, Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas : Planteo para el mundo global desde América Latina , Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009, p. 27.

107 . Cf. Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de la Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 208.

108 . *Ibid* .

109 . En el ya tardío octubre de 1979. Cf. Durán, Liberti, Tavelli, «El Ángelus de los desaparecidos», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 420-423.

110 . Emilio Mignone, Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, 56.

111 . Mignone, *Iglesia y Dictadura,* p. 56.

112 . Cf. En este mismo capítulo ver p. 354.

113 . Cf. De Nevares: «que hay mucha gente en el Ejército que no está de acuerdo con estos procedimientos, y tal vez un respaldo nuestro los ayudaría». Durán, Liberti, Tavelli, «Lo que escuchen al oído, proclámenlo desde lo alto de las casas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 320.

114 . Cf. Elordi, Liberti, Morad, Ripaldi, «El clamor por las víctimas», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 731ss.

115 . Jorge Novak, *Comunicado sobre la Iglesia y la represión* , Obispado de Quilmes, abril de 1995.

116 . Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en *La verdad los hará libres,* tomo 1 , p. 22.

117 . Lonergan, Insight. Ensayo sobre la comprensión humana , p. 250.

CAPÍTULO 20

Reconciliarnos

El objetivo último del proyecto de Dios sobre la humanidad es la unidad, la paz, a imagen de la Trinidad: la unidad de los diferentes. Pero en la historia que vivimos, no hay paz sin reconciliación. Las rupturas, los quiebres, las grietas existieron y existen, pero son reparables. «Jesús iba a morir… para congregar en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52). Lo vivido por nuestro pueblo tiene que pasar por el tamiz de la reconciliación.

Después de leer la primera parte, histórica, de nuestro *La verdad los hará libres* , (tomos 1 y 2), lo que queda como paso ineludible para poder continuar nuestra historia argentina es el llamado a la reconciliación, que se presenta como un vacío mudo, irresuelto, un desierto de sentido para el existir como nación. ¿Miedo?, ¿impotencia?, ¿abandono?

Esta reflexión intenta leer lo que sigue a la espiral de violencia 1966-1983, desde la perspectiva de la reconciliación. Es un planteo hermenéutico, una interpretación de lo vivido desde esta realidad humana y divina que supone «volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos» (definición del diccionario de la Real Academia Española).

Las fuentes de este trabajo han sido, en primer término, el Nuevo Testamento. En segundo lugar, testimonios de tres personas que padecieron, reconocieron, elaboraron y publicaron sus experiencias de la violencia vivida en carne propia y del proceso hacia una vida sin resentimiento. Ellos son, Graciela Fernández Meijide, (1) cuyo hijo Pablo está desaparecido, Héctor Ricardo Leis (2) y Norma Morandini, (3) que sufrió la desaparición de dos de sus hermanos, Néstor y Cristina.

La reflexión de Lucio Gera «Reconciliación Nacional» (4) iluminó lo que pude elaborar, sobre todo en la dimensión sociopolítica. El trabajo se estructura según los enfoques que lo armaron: antropológico, sociopolítico y teológico. Dentro del conjunto reflexionado, el proceso del pensamiento circula entre la dialéctica, la integración y la mística, en una diversidad de ritmos. En el trasfondo de la reflexión me han acompañado, aun cuando no incluya citas textuales, Hannah Arendt y Paul Ricoeur.

1. Dimensión antropológica

1.1. Todos

«¿Quién es mi prójimo?», (Lc 10,25). ¿De quién o de quiénes vamos a tratar en esta reflexión? De todos: víctimas y victimarios, izquierdas y derechas, norte, sur, este, oeste y centro. La Sagrada Escritura, ya desde los libros del Antiguo Testamento menos antiguos, (5) abre a todos los pueblos el revelarse de Dios a la humanidad. El Evangelio introduce esta palabra, «prójimo», para indicar el alcance

del mandamiento del amor: el prójimo es cualquier ser humano, todas las personas, en especial, cuando están cerca y más aún, «los demás», aquellos con quienes compartimos la humanidad. Es una categoría englobante, donde no prima la mutua pertenencia, o la amistad, o el parentesco. Lo que podemos concebir como un conjunto que no discrimina, sino que incluye a todos. En cada caso, la persona es concebida como prójimo porque entra en nuestra perspectiva, nuestro interés, nuestra circunstancia.

La mayor parte de los estudios o las conversaciones que tratan de estos años en la Argentina, se refieren a una parte de los colectivos, excluyendo con frecuencia a la otra. Nuestra perspectiva, en cambio, es abarcadora. Como decía Leis:

Un memorial conjunto de las víctimas, sin excluidos de ningún tipo, ni de inocentes ni de culpables, que incluya desde los soldados muertos en el asalto al regimiento de Formosa hasta los estudiantes secundarios desaparecidos en La Plata, desde los militares hasta los guerrilleros, abriría la posibilidad de un nuevo comienzo, de un ciclo de paz sin resentimientos. (6)

El reconocer que todos somos parte del conjunto que participa en la acción y la pasión de reconciliar, es el presupuesto ineludible para entrar en esto que será un proceso. Se trata de incluir al otro y de incluirse uno mismo. Para esto hace falta abrir la mirada, «exiliarse» al mundo de «los otros», descentrarse del propio punto de vista, ampliar la perspectiva que parece ajena hasta incluirla entre «lo propio».

También aquí, pensando en el «todos» que constituye lo que queremos reconciliar, hace falta en primer término deconstruir la alternativa «amigo-enemigo». Otorgar la existencia también al que nos parece enemigo. Por eso es difícil, casi imposible reconocer la dignidad absoluta de todas las personas sin una sacralidad, sin un fondo trascendente, sin contar con el Misterio que sostiene nuestro ser. (7)

1.2. Cada uno

Es la afirmación que fluye naturalmente de lo anterior, pero hace falta explicitarla. El más pequeño o insignificante de los seres humanos y también el más grande, sea cual sea su aparente grandeza, en cuanto a la dignidad somos todos iguales de alguna manera. Las otras condiciones que nos califican pueden tener su valor, o no, pero no son esenciales, no tocan la dignidad primaria de cada ser humano. No excluir a nadie. Por acá pasa lo sagrado, lo intocable, lo irreductible.

Lo cual nos lleva a un reconocimiento recíproco del otro, no en cuanto otro diferente, sino en cuanto sujeto humano. Nadie es prescindible. En quienes parecen más desposeídos de cualquier tipo de bienes, quizá se hace más diáfana la dignidad humana: ahí

reconocemos el valor infinito de cada persona, es valiosa así, desnuda de predicados.

La tortura es un evento desgraciado, un crimen a la dignidad de cada persona. Ahí no solamente hay violencia física, hay también humillación; esta consiste en la pretensión de borrar la dignidad, de aplastarla, destruirla. Podrá ser ocultada, pero nunca aniquilada. La pretensión de la tortura es humillar, convertir el oro en barro, la persona en cosa, el sujeto en objeto; una pulsión que nace, en quien la ejecuta, de sus más bajos fondos: el sadismo, la crueldad, el «gozo de sentirse omnipotente», cuando en realidad, el que humilla es el más denigrado: ha elegido envilecerse.

1.3. Un pensamiento no binario

Es una tendencia humana clasificar a las personas en pares: mujer-varón, izquierda-derecha, norte-sur, grande-chico… La mirada de la antropología cristiana nos llama a abrir el horizonte, liberarnos de la concepción binaria del mundo. Porque está el cielo y la tierra, pero también están los mares y las estrellas; está la mujer y el varón, pero también hay otras formas de vivir el género o la sexualidad. Está el norte y el sur, pero también está el ecuador, están los trópicos… Están los negros y los blancos, pero también los mestizos, los amarillos, los zambos… En fin, están los amigos y los enemigos, y otros muchos prójimos: vecinos, padres, hermanas, colegas, simpatizantes.

En nuestro caso nos referimos a no clasificar en dos a las personas en los temas que nos interesan: militares y guerrilleros: santos y demonios, víctimas y victimarios. La realidad no es binaria. Hay más culpables y menos culpables; además de hijos, hay primos y sobrinos; sin duda los líderes son más responsables de los desastres. Y otros serán menos responsables. Son variables que pueden determinarse matemáticamente. También es cierto que, además, hay dudas, puntos de vista que fluyen dentro de cada persona, cualidades que no se pueden cuantificar.

Es cierto que en un ataque terrorista hay matadores y matados. Pero hay también otras víctimas: madres, padres, novias, hijos, balas perdidas… y otros victimarios: los autores intelectuales, los que mandaron, los que hicieron la vista gorda, los que vendieron las armas, los que se dejaron llevar…

Hace falta ampliar la mirada y agudizar la lectura de los hechos para entrar en la objetividad posible, reconocernos y reconciliarnos. No hay un punto de vista, hay muchos. Las diferencias sanan la perspectiva, permiten ver en los otros, nuestros prójimos. Las diferencias son un valor sanante. Hay que empezar a caminar hacia una comunión sinfónica, donde la armonía se logre a través de voces diversas, de graves y de agudos, de directores y ejecutantes, de observadores y críticos. Así podemos dejar que nuestra mirada explore

paisajes extranjeros, una variedad de pensamientos y sentimientos; y donde la tierra se nos haga menos foránea y un poco más familiar. San Agustín «veía en la diversidad de los usos y las costumbres una de las razones de la belleza de la Iglesia de Cristo». (8) El Papa Francisco habla de la «diversidad reconciliada», (9) una frase feliz, con una historia larga.

1.4. La memoria

Tema muy estudiado y desde una diversidad de perspectivas. Recordar es volver a traer al corazón. Este aspecto, que completa lo intelectual con la memoria cargada de símbolos, imágenes y libertades, es importante. La memoria es una realidad dinámica que es afectada por situaciones más jóvenes, por diálogos y sentimientos…

De todas formas, hemos de recuperar la memoria, volver a traerla a la conciencia, volver a escuchar a víctimas y victimarios, a aquellos cuya memoria se fijó en algún trauma de 1976, y a aquellos que han podido procesar sus recuerdos, admitir responsabilidades e incluso culpas, volver a mirar cuarenta años después lo que vivieron entonces.

Es un acto penitencial el de recuperar la memoria. Tiene que pasar por el tamiz de lo que vivieron otros, de las consecuencias de los actos, de dolores y esperanzas. Purificar la memoria: quitarle las basuras, el exceso de subjetividad, la pasión de los mesianismos, acercarse lo más posible a la objetividad. En este sentido quiero honrar a mis maestros Graciela Fernández Meijide, Héctor Ricardo Leis, Norma Morandini. La purificación es dolorosa pero también inmensamente sanante, y nos trae la paz e incluso la esperanza. Sobre todo, la capacidad de dialogar con quienes vivieron desde «el otro lado» esas realidades terribles.

¿La verdad? ¿La que nos hace libres? Y sí, también algo de verdad, porque por lo menos podemos ponernos de acuerdo en que Pablo Fernández Meijide y Néstor y Cristina Morandini desaparecieron, y que Héctor Ricardo Leis militó como oficial montonero. Poder decir esto, casi totalmente desnudo de resentimiento, es un triunfo de la humanidad, de los actores e incluso de la patria.

Hace falta escuchar, relatar, dialogar la memoria. Sin tirarnos de los pelos. Y entonces la memoria se convierte en luz, en un encuentro que sana. Acordarse de los olvidados. Las publicaciones más numerosas han abundado en las víctimas de un lado, amortiguando las del otro. Acordarnos de los olvidados, porque hay olvidados víctimas y también victimarios silenciosos, de los que no se puede hablar, como si hubieran sido benefactores de la patria, benefactores de jóvenes idealistas a los que mandaron a caer, a ser asesinados.

Lo sucedido entre 1966 y 1983 es una memoria compartida. Son muchas memorias, pero que en el ejercicio de re-cordar, pasarlo por el corazón y por la cabeza de cada uno, se irán entrecruzando,

encontrarán puntos comunes, descubrirán coincidencias, espacios que creíamos de los otros y son nuestros. Se irán haciendo memorias compartidas, memorias pascuales.

Judíos y cristianos vivimos de la memoria. En el caso de los seguidores de Jesús esto se acentúa y se actualiza día a día. Porque Dios no solamente nos sacó de Egipto sino que nos dio a su Hijo Jesús, crucificado por las disidencias y resucitado, escatológicamente viviente también en nosotros, porque el amor es más fuerte que la muerte. Los cristianos vivimos de la eucaristía, donde diariamente vuelve a ser presencia activa el triunfo de la vida. Vivimos de una memoria que se actualiza en cada hoy de cada lugar y cada época. Esta fe viabiliza la vida siempre, también donde muchos no comparten esa fe. «Hagan esto en memoria mía». Se va haciendo «golpe a golpe, verso a verso», celebración a celebración, en una cadena del don gratuito, que no se detiene y no puede ser negada, aunque no se la crea. Y los otros, los olvidados, vuelven a ser nuestros, recobran su identidad de prójimos también en el corazón de quienes los habían negado, invisibilizado, desaparecido.

2. Dimensión sociopolítica

2.1. Recobrar el suelo común

Somos argentinos. ¿En base a qué? Voy a sugerir algunos puntos compartidos de nuestra comunidad tan herida. Puntos que sustentan un cimiento común, donde a-cordamos. Las luchas de independencia. San Martín y Belgrano. El territorio: desde Jujuy a Tierra del Fuego y también las Malvinas. Desde la cordillera hasta el Atlántico. Todo este espacio nuestro donde a la pregunta ¿nacionalidad? respondemos, a veces con dolor, alguna vez con orgullo, «soy argentino, soy argentina». La Constitución Nacional, 1853 y 1984. Con su preámbulo «Nos, los representantes del pueblo argentino…», que todos deberíamos saber de memoria. Las instituciones de la república, los poderes Ejecutivo, Legislativo, Judicial. Los derechos humanos. La libertad de expresión, libertades políticas, religiosas, de asociación. La educación común en los tres primeros niveles. Y algunos valores, algunos sentimientos compartidos, algunos productos culturales: el folklore, el tango, un poco del rock nacional, algunos himnos, muchas manifestaciones de religiosidad popular que alcanzan a los no católicos, el fútbol, la selección, haber llegado a campeones mundiales… También el Martín Fierro, Borges… y valores como la amistad, las juntadas de familias y amigos… El mate, el asado y hasta el choripán. También la bandera. Y el himno.

Nuestro país es variopinto. Están los pueblos originarios, los españoles de la conquista, los inmigrantes europeos de los siglos XIX y XX, y además los judíos, los árabes y luego los orientales: chinos, coreanos, algunas familias japonesas que vinieron antes. Muchos

latinoamericanos han inmigrado entre la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. Esta variedad podría jugar a favor y ayudarnos, a la hora de hacer más flexibles las relaciones y no solo achicar las grietas sino dejar que jueguen a favor de la comunión, sanando y profundizando los vínculos.

Alguna flexibilidad nos legó la variada composición de nuestro país. A veces discriminamos según la proveniencia, pero no tanto como ha sucedido trágicamente en otras latitudes. La mayoría de los jóvenes casi desconocen lo sucedido entre 1966 y 1983, o tienen una idea nebulosa y mezclada. Ricardo Darín expresó que su interés en protagonizar la película *1985, el juicio a las Juntas* surgió en gran parte para que los jóvenes conozcan nuestra historia, con sus consecuencias persistentes.

Necesitamos explicitar nuestra base común, que lo firmemos y afirmemos todos. Es un proceso, es camino. El caminar juntos va fraguando reconciliaciones, cimientos sobre los que pararnos y darnos la mano. Tiene que existir el deseo y la libre voluntad de reconciliarnos.

2.2. La amistad civil

> *La amistad cívica posibilita la concordia (homonoia), en efecto; pero además, y precisamente por ello, evita la discordia o lucha entre las clases sociales que constituyen toda polis, el pueblo y los oligarcas. (10)*

Diversos autores hablan de la «amistad civil» como base necesaria para una reconciliación política. Seguiré en especial a Lucio Gera. (11) El contexto de su exposición, en 1984, era el comienzo del gobierno democrático liderado por Raúl Alfonsín. Era una necesidad difícil y evidente. La Conferencia Episcopal, también siguiendo el magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II, había publicado diversos mensajes sobre esta exigencia de los tiempos. Gera había sido invitado y asistió al Sínodo de obispos sobre la Reconciliación de 1983 en el Vaticano.

Amistad como contrario a enemistad. La reconciliación en un país se produce cuando personas o sectores de ese pueblo renuncian a considerar como enemigos a algunos de sus connacionales, y deciden reconocerlos en su dignidad de personas, también capaces de formar juntos el pueblo argentino, dignas de compartir el vínculo de la nacionalidad, más allá de sus modos de pensar, de sus preferencias de partido o de cuadro de fútbol o de su ubicación en los sectores de la sociedad.

Este sentido político de la amistad significa que cada uno reconoce al connacional en su ser humano y argentino, en desearle el bien, en restablecer con él la con-cordia, la unión que se da desde el corazón, aunque se mantengan diferencias de ideas, de preferencias, de niveles sociales, de lugares geográficos, de raza o religión.

Consideramos «enemigo» a la persona que tiene mala voluntad a

otra y le desea o hace mal. En cambio, el vocablo «adversario» se refiere a quien compite con otros que aspiran a un mismo objetivo o a la superioridad en algo. Se desea la destrucción del enemigo, en cambio se admite la presencia de adversarios con quienes jugamos a las cartas, o a algún deporte o torneo, deseando por supuesto ganar. El partido (en deporte o política) es justamente la parte de un todo. Los otros son reconocidos como amigos civiles, de un conjunto al que pertenecemos, aun sin compartir la misma parcialidad. No podemos competir sin otros, con quienes, sin embargo, formamos parte de algo común. Es un concepto acuñado por Aristóteles, «no es solamente un sentimiento ni tampoco una racionalidad instrumental… Es una recíproca voluntad de bien… Apunta al corazón del pueblo que ha sido desgarrado… Es una relación recíproca de orden prejurídico, vale decir, axiológico y moral entre los ciudadanos… Y no supone uniformidad de las inteligencias». (Gera, 138).

La reconciliación nacional (12) presupone la existencia de una amistad y solidaridad originaria, históricamente primera. Ella consiste en la reanudación de aquella amistad civil (ibid 141). Los «amigos sociales» se hacen de a poco, en la medida en que pueden desearlo, encontrarse, conversar, pensar bien del otro. Este proceso de forjarse como compañeros de camino supone una influencia mutua. Los sociólogos hablan de «contaminación cognitiva» refiriéndose a la influencia mutua que sucede «cuando posiciones contrastadas entran en contacto: siempre le queda a cada una algo de la otra». El énfasis está puesto en «posiciones contrastadas». Lo explicitamos teniendo en cuenta que hay una actitud de escucha y de aprender de los otros. No se da una influencia automática sino la voluntad de escuchar a quienes tienen opiniones divergentes, y también de aprender de ellos, de «salvar la proposición del prójimo», como indica San Ignacio de Loyola en sus ejercicios espirituales.

2.3. El perdón

La reconciliación nacional requiere que se cese en la descabellada práctica de la violencia política, subversiva o represiva. Pero si se plantea el problema en términos morales —y no solo en términos puramente pragmáticos de «tregua» o «suspensión» de actos enemistosos—, entonces el comienzo y fundamento de la reconciliación se sitúa en la profundidad del corazón, del cual hay que desterrar el espíritu de venganza, en el cual hay que conservar el culto por la justicia, para poder llegar a restituir el círculo de la solidaridad y la amistad civil. (Gera, 153).

Estamos en el núcleo de nuestro tema de la reconciliación de los argentinos: el perdón. Esta palabra alude a «lo que va más allá del don». El perdón no puede exigirse, se puede pedir u otorgar. Encierra un costado de gratuidad y libertad. Puedo darlo a quien me ha

ofendido personalmente. También puedo ofrecerlo cuando quien ha sido ofendido no puede ya perdonar (por ejemplo, porque está muerto) y es alguien íntimamente cercano a mí: mi esposo/a, mi hija/o, mi hermana/o. Porque cuando alguien tan cercano a mí es ofendido, puedo considerar que la ofensa me toca íntima, personalmente.

«El comienzo y fundamento de la reconciliación se sitúa en la profundidad del corazón». (13) Se perdona con el corazón: este concepto inasible, estrictamente indefinible, «protopalabra» lo llamó el filósofo y teólogo Karl Rahner, está presente en casi todas las culturas. Se refiere al centro de la persona, que enhebra los sentimientos, las intuiciones y los pensamientos de ser humano con los que actuamos nuestras elecciones más trascendentes, el sentido de la vida, la libertad. Lo que nos individualiza e integra.

«El perdón no cancela la justicia, sino interrumpe las consecuencias del desquicio pasado», (Morandini, 229). El perdón y la ley corren por carriles paralelos; ambos cooperan con la amistad civil, incluso con la reconciliación. Pero el perdón no sustituye la legalidad. Los delitos tienen que pasar por la justicia y atenerse a sus decisiones, aunque de la parte de las víctimas, e incluso de la parte de los victimarios, las personas hayan perdonado y hayan sido perdonadas.

Otro aspecto del perdón es su relación con el olvido. Hay experiencias que es imposible olvidar, ya sea por parte de quien las padeció o por parte de quien las ejecutó. Y aunque fuera posible, el olvido no es lo esencial del perdón. Lo esencial del perdón es restituir al ofensor su calidad de «amigo civil». Lo cual, como vimos, no supone la intimidad ni el amor sensible: es volver a desearle el bien, reconocerlo en su dignidad de persona, en su sacralidad, mirarlo a los ojos sin odio sino con esa voluntad de compartir con él la nacionalidad y el desearle la recuperación que necesite.

Dice otra vez Norma: «Esa tensión entre la obligación de recordar las torturas, las persecuciones y los asesinatos, sin que esa evocación nos vuelva a desunir… No hay mérito en este perdón, sino sabiduría, para evitar que nuestro corazón se resienta por el veneno de la venganza y del odio». (Morandini, 20)

¿Cómo restituir el valor sagrado del hombre, cualquiera que sea, si no es apelando a la idea religiosa del perdón? Sin que nadie haya podido invocarlo, sin correr el riesgo de que se confunda con la idea jurídica de amnistía o de clemencia. No se trata de eliminar la acción de la justicia, sino de interpretar el perdón como un valor inherente a la condición humana, que nos permitirá deshacer lo que sucedió. Un perdón que nadie tiene derecho a pedir ni invocar en nombre de las víctimas, pero que, al perdonarnos íntimamente por no haber impedido el infierno de tantos compatriotas, no niegue el pasado

como acontecimiento histórico, sino que lo deshaga como peso. (Morandini, 232)

El perdón corta la cadena de la violencia con la cual nos destruimos unos a otros, deshace el peso (enfermo y enfermante), insostenible del rencor y la amargura. Corta también la cadena de la violencia interior, que es el resentimiento, una cuerda que siempre termina ahorcando a quien la vive. También el perdón tiene esa dimensión político-social, que supone poder reconocernos a cada uno y a todos: reconocernos todos como prójimos, infinitamente dignos, nuestros semejantes, conciudadanos, sea lo que sea que haya sucedido. Que a todos podamos sonreír, aunque sea tímidamente, saludar, facilitar la vida.

En nuestro país, tuvimos una engorrosa sucesión de juicios, indultos, penas, muy contaminados por las conveniencias políticas, que iban y venían; también hubo miedo de perder la democracia. Tenemos una enorme deuda que hace falta reparar. El péndulo de la justicia se movió hacia un lado o hacia el otro, según lo que pidieran los tiempos, lo que pareciera políticamente oportuno, lo que se considerara ventajoso o conveniente. Hay aquí una deuda pendiente, un silencio insano, y también un vacío institucional y humano que sigue abriendo heridas y grietas.

«Hemos de quebrar la cadena del odio» (Gera, 162). La violencia es una espiral que ahoga, y crece. Reconciliar supone romper la cadena del miedo, liberarnos de este trauma colectivo. En los acontecimientos de la historia que estamos estudiando hay cuatro categorías de víctimas que nos parece conveniente explicitar.

Uno es el de los desaparecidos, víctimas de las fuerzas del Estado. Quiero agregar a ellos un grupo perteneciente también a «subversivos», pero en cuya desaparición/muerte fueron responsables sus jefes, como Firmenich. Apelo al testimonio de Ricardo Leis y Fernández Meijide:

Cuando le preguntaron (a Firmenich, 1978) cuál era la razón para enviar a la Argentina a gente que estaba viviendo en el exterior, algunos de los cuales eran adolescentes, que se habían exiliado de niños con sus padres unos años antes, la respuesta fue que se trataba de «no perder presencia política». Firmenich no se había dado cuenta hasta qué punto los habían derrotado. Sin embargo, aun en ese momento seguían reclutando en el exterior… Los montoneros estaban reclutando entre los exiliados para hacerlos entrar clandestinamente en el país. Es decir, para enviarlos al matadero… En los organismos de los derechos humanos no lo podíamos creer. Un día recibimos tres páginas con pequeñas fotos carnet y datos de personas donde nos informaban que se trataba de gente que había ingresado al país tres meses atrás y había desaparecido. Nos pedían que ayudáramos a

localizarlos. Eran montoneros que habían ingresado en la contraofensiva. Yo misma me negaba a creerlo. Cuando presentábamos los hábeas corpus nos respondían que se trataba de personas que habían salido del país tiempo atrás y que por ende no podían haber desaparecido en la Argentina. El problema era que habían ingresado con nombres falsos. Era una burla… La primera contraofensiva fue una decisión criminal. La segunda fue una masacre total. (Gabriela Fernández Meijide, 125-128)

Estamos hablando del perdón. Incluyo el testimonio de estos desaparecidos de las contraofensivas de Montoneros porque suponen, además, haber sido cruelmente traicionados por sus jefes, y sus casos son menos conocidos que aquellos «ausentes» víctimas exclusivamente por la represión de las fuerzas armadas.

Dice la misma autora que cuando los organismos de derechos humanos intentaban «nombrar» a los desaparecidos, haciendo una ficha de cada uno de quienes podían reconocer con su identidad, esa ficha era tratada con un gran respeto. «Porque la ficha era el único lugar donde el desaparecido estaba…. No hay muchos lugares para los desaparecidos». (Gabriela Fernández Meijide, 116)

«¿Saben qué es lo peor que puede pasarle a un humano? Desaparecer. Morir es mucho mejor que desaparecer». (14)

Desaparecer, y sobre todo, hacer desaparecer, es afirmar, explícita o implícitamente, que esa persona no tiene identidad, no existe, no puede ser reconocida ni siquiera con la memoria de sus semejantes. Judíos, cristianos y musulmanes enterramos a nuestros muertos. El cadáver significa un especial respeto a la persona y se explica por dos motivos: porque el cuerpo es parte integrante del ser humano, y porque creemos en la resurrección de los muertos, de cada persona. Plenamente humanos. Por eso celebramos de manera especial no solamente la resurrección de Jesucristo, sino también a Santa María, su madre y nuestra, al estado de la vida eterna, de la fiesta íntegra y total, que solemos llamar cielo. Por eso también profesamos en el credo: «Creo en la resurrección de la carne».

Desaparecido puede ser un niño que se escondió, o un delincuente que se cambió el nombre y escapó, o mi perro al que no encuentro en todo el pueblo, o los dólares que guardaba bajo el colchón. Pero el sentido del término en nuestro caso, 1966-1983, es otro completamente diferente. Mi hijo «desaparecido» es haberme arrancado un pedazo de mi ser, con una gravedad mayor que si lo supiera muerto; es negarle la identidad de persona humana.

El desaparecer hiere a ese ser humano, y también a sus parientes, a sus amigos. Hacer desaparecer a alguien es negarle su identidad de persona humana.

El segundo colectivo de víctimas en el que el perdón adquiere una

profundidad y una altura especial es el de quienes fueron víctimas de torturas y, sobre todo, de violación sexual. Esta última es especialmente denigrante en el caso de las mujeres, porque patentiza el despliegue irrestricto del sentido de omnipotencia del varón sobre la mujer, pero lo mismo ocurre si se trata de igual sexo o género. Es un abuso que puede manifestar desahogos enfermos, obscenos.

La tortura humilla, degrada, pisotea el misterio último del ser humano, y esto es una tragedia, un drama mayor que el padecimiento físico. Es burla, es herida íntima que corrompe a quien la ejecuta.

Un tercer colectivo de víctimas que conviene tener en cuenta es el cometido cuando se reclutaron menores en los grupos armados. Es mentira y violación de sus derechos humanos mandar a la muerte a quienes eran más débiles: no podían actuar con la suficiente libertad por deficiencias en lo que sabían y de lo que podían hacerse responsables. Personas que, más que elegir libremente una opción política, fueron arrastrados, seducidos, tocados en su idealismo adolescente. Es un caso de abuso de menores.

Un cuarto colectivo de víctimas a tener en cuenta, de alguna manera, «desaparecidos» es el de los niños que fueron secuestrados cuando apresaban o mataban a sus padres. Hasta ahora, y gracias a los esfuerzos de las Abuelas de Plaza de Mayo, ciento treinta y tres personas pudieron recuperar su identidad, (15) de los cuatrocientos que se calcula que padecieron esa situación. Ha sido una búsqueda paciente y científica, con la ayuda del Equipo Argentino de Antropología Forense. Es un crimen borrar la identidad de una persona, que hiere la pregunta esencial de la propia identidad: ¿Quién soy? ¿Quiénes son mi mamá y mi papá?

Perdón, dijimos, significa ir más allá del don, más allá de lo que tenemos que dar. Es un acto de gratuidad, donde la dignidad humana muestra una de sus aristas más misteriosas, más sagradas.

El perdón: deshace el peso inmenso de los infiernos que hemos vivido y en los que hemos tenido muy distintos tipos y grados de responsabilidad. Estos infiernos son enormemente «graves», onerosos. El perdón devuelve la humanidad, volvemos a ser prójimos y también socios.

2.4. Volver a elegirnos como un pueblo, como una nación

Hemos pasado a través de la dialéctica, que reconoce los antagonismos, pero los considera el escenario final; y cree que los conflictos pueden dar lugar a nuevos comienzos. Se reconocen las diferencias, pero no se rompen los vínculos. El amor civil va más allá de la destrucción de los enemigos.

Por eso está el fundamento común del que hablamos. «Cuando Aristóteles habla de la *phyllia* se refiere al sentimiento de pertenencia a una cosa común», (Leis, 232). Esta «cosa común» es la clave de la

sinfonía, y hace posible cierta armonía. Aquí lo hemos llamado amistad civil. «Solo nos cabe apostar a la difícil esperanza de poder prender algunas antorchas en la noche, que permitan a los enemigos mirarse al rostro y poderse reconocer recíprocamente como hombres, reconciliándose en base a la conciencia de una común dignidad», (Gera, 163).

En medio de estos procesos quedan algunos trechos escarpados. Uno es el rencor, el resentimiento, que es lo contrario del perdón. Si se puede, pedir perdón. Y siempre: perdonar. La alternativa es seguir construyendo, dentro de uno mismo, y en las relaciones sociales, nudos, bloqueos, ataduras que impiden la vida y la paz.

No se le puede pedir que, con un acto de voluntad, anestesie automáticamente su sufrimiento. Solo se le puede pedir que le permita a su propio corazón dejar nacer paulatinamente la persuasión de una última verdad: que la historia humana no encontrará un principio de rectificación y de renovación si, como nos dice la Escritura, «él se deja vencer por el mal» del odio; esto es, si responde al odio con odio, si reitera, con su actitud, el modelo iniciado por el criminal; si no introduce un modelo alternativo de conducta, un corazón nuevo, un nuevo comienzo que quiebre aquella lógica del odio que lo ha herido a él mismo. (Gera, 162).

Todos necesitamos reparar las heridas sociales que nos hacen tan difícil construir una nación.

Las naciones vecinas encontraron en la política una práctica que, reconociendo lo destructor de la violencia, hiciera viables sus proyectos desde el reconocimiento de las instituciones: Dilma Rousseff en Brasil, el Frente Amplio en Uruguay, con Pepe Mugica y muchos Tupamaros, Michelle Bachelet en Chile.

La Iglesia tiene el mandato de construir la paz que, como dijimos, tiene que transitar el camino de la reconciliación (cf. Mt 5,9; Jn 14,27; Jn 20,19-21). La paz es silenciosa y va paso a paso. Aun en medio de las guerras la Iglesia está llamada a crear espacios de apaciguamiento, inicios de diálogos, a veces lo hará socorriendo a los necesitados (heridos, huérfanos, ancianos) de uno y de otro bando. Nunca la guerra puede dejarnos indiferentes… Hemos de reconocernos unos y otros. Algunas palabras, más aún, obras, sonrisas, trato humano, cercanía. «Enclaves de reconciliación que sean signos del Resucitado».

Los enclaves de paz supondrán espacios de diálogo, que siempre acercan: que cada uno vaya relatando su parte, que se reconozcan los errores, que se hable de los lugares que cada uno ocupó, de los senderos transitados, actuados o padecidos… Hay cosas silenciadas, o que se hablan solamente con los que piensan como uno. Hay un lastre de violencia enterrada en los corazones de muchos argentinos, que nos hace daño a todos.

Sincerarse, con uno mismo y con los demás, es principio de la reconciliación. Volver a la memoria: hablar, relatar, escuchar, dialogar la memoria. Una memoria compartida, aunque con variantes que son legítimas, pero que pueden parecer insalvables. Hablar puede purificar la memoria. Mucho más cuando hablamos con otros que tuvieron experiencias diversas. Es la dimensión penitencial de la memoria. Poco a poco irá surgiendo una «diversidad reconciliada»: «la diversidad es bella cuando acepta entrar constantemente en un proceso de reconciliación, hasta sellar una especie de pacto cultural del que emergerá una diversidad reconciliada». (16)

La verdad adquiere diversos colores según quien la dice. Pero no hay duda de que todos conocen datos objetivos y es muy bueno reconocerlos y nombrarlos también frente a otros, en un ambiente en que las personas no se sientan ni juzgadas ni rechazadas. (17)

El Documento de Puebla (437-438) nos recuerda la necesaria interdependencia entre el llamado a la conversión y a los valores morales, por una parte, y, por otra, el establecimiento de una estructura de convivencia social que, además de coercer la injusticia —obstáculo fundamental de la reconciliación— ofrezcan canales institucionales concretos para el aprendizaje y la práctica de los valores de la comunión. (Gera, 164).

En otro contexto, pero referido también a la culpa y al perdón, Jesús dijo: «El que no tenga pecado, que tire la primera piedra» (Jn 8,1-7). También en nuestro asunto resuenan algunas de estas palabras: pecar, condenar, tirar la primera piedra, no pecar más. Es diferente el contexto, pero tiene hilos que se entreveran con el pasaje evangélico: hay un pecado personal que se convierte en social. Hay unos que tienen más poder, y otros que fueron despojados, negada su existencia, o su voz. Hay dos realidades que conviene rescatar, además de la del pecado, que no se niega.

La primera es la de condenar. El pecado personal ha adquirido alcance social. Todos quedan involucrados. «El que no tenga pecado, que tire la primera piedra». Parece que todos tienen algo de culpabilidad.

Alguien, también en nuestro asunto, tiene que asumir la responsabilidad de empezar la cadena del perdón, de la narrativa y el diálogo. Aun cuando no fuera en el contexto de nuestros años 66-83, todos tenemos conciencia del pecado. Esta experiencia de habernos equivocado, de haber sido falsos, o de maltratar a alguien, o de vender o alquilar el alma para no ser políticamente incorrectos, esta experiencia la tenemos todos. Pero fuera la justicia legal, que ya hemos afirmado, volvemos a reposar en el propio corazón. ¿Cómo condenar (más allá del deber que tienen las instituciones del poder judicial), cómo condenar si tenemos la maravillosa experiencia de

haber sido perdonados?

Y Jesús alude a «la primera piedra». Volvemos a nuestro asunto: «El que comience primero a perdonar tendrá un mérito y un enriquecimiento mayor. ¿Qué es lo ideal para llegar al perdón? La verdad, la confesión, el sacrificio y, por último, el perdón… Y yo puedo perdonar aun a quien no entiendo». (Leis, 223).

Como dijimos, lo propio del perdón es el dar gratuitamente, sin que haya un deber de hacerlo, y además, indicar la prioridad: adelantarse en dar. En realidad, el perdonar, en la esencia y la experiencia, existe antes de que el otro me haya perdonado.

El otro dato asombroso del pasaje evangélico es este: «Jesús quedó solo con la mujer, que permanecía allí, e incorporándose, le preguntó: “Mujer, ¿dónde están tus acusadores? ¿Nadie te ha condenado?”. Ella le respondió: “Nadie, Señor”. “Yo tampoco te condeno”, le dijo Jesús. “Vete, no peques más en adelante”» (Jn 8, 9-11).

Así como el perdón personal no se opone a la justicia legal, así también el perdón que otorgamos borra el deseo de condenar, de destruir; «Yo tampoco te condeno», dice y hace Jesús en su corazón.

Queda el reconocimiento del mal actuado o padecido, queda el dolor de la ausencia, incluso el horror de las indignidades infligidas. Pero también queda el corazón libre, limpio de rencores y de revanchas. El corazón ya puede amar, puede volar.

Así actúa la dialéctica en las relaciones, poniendo sobre la mesa las diferencias, las luchas, las justicias y las injusticias; el reconocer las diferencias lleva a la integración, a que los conflictos puedan desembocar en una vida mejor, porque cuando el amor va más allá de la sangre, se convierte en fuente de vida, como en el Crucificado. Es un proceso largo, que contiene buena voluntad, consensos y disensos; un proceso que podrá quebrar la lógica del odio, cortar la espiral de la violencia y abrirnos a la integración.

Dar el primer paso, iniciar, pueden hacerlo instituciones: el Estado, la Iglesia; puede ser la sociedad civil (fundaciones, una diversidad de asociaciones), y también puede ser la gente común, que se reúna con estos objetivos de abrir espacios a la convivencia social, enclaves de reconciliación, pactos culturales, canales institucionales o privados que se irán formalizando. Y podrá existir lo que no se dio: «alguna forma de negociación» (Gabriela Fernández Meijide, 189).

Empezamos a recorrer este camino esencial en el diálogo libre y sincero. Son pocas las verdades absolutas (18) , y enorme el espacio de asuntos, temas, proyectos y sentimientos a dialogar. Renunciar a frases hechas, a lo políticamente correcto como valor en sí, supone discernir. Las ideologías, los mesianismos, paralizan la capacidad de amar y de pensar. Son formas de violencia.

«El perdón derrota lo irrevocable de nuestras acciones». (19) «El

perdón —para Arendt— es el antídoto contra la venganza… Como categoría política, solo tiene sentido en tanto responsabilidad por el futuro… Es un milagro que nos permite seguir viviendo». (20) El perdón corta el eterno retorno del pasado, de la venganza: nos abre a la vida, de ahora y del futuro. El perdón que ofrecemos siempre tendrá algo de maternal o paternal: porque el futuro, que será presente para hijos y nietos, estará también marcado por el perdón o por el rencor de hoy.

«El olvido es equívoco y nunca es feliz. Memoria del pasado, espera del futuro y cuidado del presente. Para recuperar el presente se deben suspender los lazos con el pasado y el futuro… en un gesto de nuevo comienzo… El perdón es difícil, pero siempre será necesario». (21) Ricoeur *dixit* . Y es la herencia del maestro: «Les doy paz, les doy mi paz, pero no la doy como la da el mundo» (Jn 14, 26-27).

No nos olvidamos de la justicia, sobre todo la justicia legal. Pero el perdón es más grande y tiene más futuro. Más aún, la reconciliación. Podemos perdonar sin que se haya hecho justicia, y en este caso intentaremos que se haga. Puede haber actos de justicia sin que se haya perdonado. También podemos perdonar sin que los que causaron el daño se arrepientan. Sin embargo, el perdón no es un acto puramente individual. El perdón tiene que intentar restablecer el vínculo con quienes consideramos que han hecho el mal; por lo menos poder realizar ese primer acto que es la escucha y el diálogo. Las relaciones humanas han de tender a la reciprocidad y, cuanto más lo logren, más sanas serán. Es un camino, hermoso, pero ni corto ni fácil.

3. Dimensión teológica

3.1. El sueño de Dios, la apuesta de Dios

Si quisiéramos expresar en una palabra las intenciones de Dios, podríamos decir: comunión. «Dios es amor» (1 Jn 4,7-9). Pero la comunión es más concreta, más realista. ¡El amor tiene tantos significados! Algunos, contradictorios. San Juan era muy joven durante la gesta de Jesús. Pasados los años, tuvo discípulos que continuaron su teología, la perfilaron. Así, por ejemplo, comienza su primera carta, que fue escrita, tal como hoy la conocemos, hacia el final del siglo I:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida es lo que les anunciamos. Porque la vida se hizo visible, y nosotros la vimos y somos testigos, y les anunciamos la vida eterna que existía junto al Padre y que se nos ha manifestado. Lo que hemos visto y oído, se los anunciamos también a ustedes, para que vivan en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Les escribimos esto para que nuestra alegría sea completa. (1 Jn 1,1-4)

Juan vivía en Asia Menor, la actual Turquía. La comunidad estaba en crisis. Dos temas la problematizaban: el gnosticismo, un espiritualismo que llevaba a considerar de menor entidad el cuerpo que el espíritu y, en consecuencia, debilitaba la fe en la encarnación de Dios en Jesús, y las dificultades de vivir el amor fraterno.

Dios es Trinidad: tres personas en una misma naturaleza. La entidad de cada una de las personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se constituyen como personas al relacionarse entre ellas. Por eso la teología dice que son «relaciones subsistentes». Es lo que lleva al evangelista a decir: «Dios es amor» (1 Jn 4,8).

La creación del mundo y del ser humano por Dios se explica por esto mismo: el amor es difusivo, no queda encerrado en sí mismo. Y nos crea «a su imagen y semejanza» (Gn 1,27). También en el llamado a la comunión. Libres para elegir amar y libres para elegir odiar. Su sueño es que elijamos amarnos unos a otros. Un sueño frustrado una y otra vez, un drama que no ha de terminar en tragedia. Y así como nos creó para que tuviéramos vida y para que eligiéramos amar, volverá una y otra vez a proponer que su sueño sea reparado: «Congregar en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52).

Este proyecto lo realiza de una forma que será definitiva cuando «en la plenitud de los tiempos» (Ga 4,4; Ef 1,10) el Hijo se hace hombre en Jesús de Nazareth. Una y otra vez el llamado a la comunión será renovado, ahora con esta forma escatológica, definitiva, en la que ante cada guerra, cada pelea, cada separación siempre quedará una puerta abierta para reparar la unidad; por obra del Espíritu Santo y por el deseo humano se reafirma el don y la tarea de vivir el amor. Escatológico significa que la obra de Jesús, su misericordia y su resurrección son definitivas. Ese amor de Dios en Jesús es siempre un hoy, aunque tantas veces parezca fracasado. Ya no habrá paraíso terrenal ni vida sin problemas, pero siempre se encuentra la posibilidad y la oportunidad de reconciliarnos, ya que «sus heridas nos han curado» (Is 53,5; 1 Pe 2,4) y el amor será por eso y siempre más fuerte que la muerte. La palabra de Dios, por la gesta pascual de Jesucristo, es irrevocable: su sangre nos limpia y nos une.

Pero lo que está en nuestros genes teológicos, como don de Dios, es el amor y la vida, que ahora sí, tendrán que ser padecidos una y otra vez, no solo actuados: siempre reparados, reconciliados. Don definitivo, tarea diaria. La gracia superando cada vez la des-gracia.

3.2. La reconciliación como camino (22)

«Yo soy el camino», dijo Jesús de sí mismo (Jn 14,16). Hemos dicho que consideramos la reconciliación como un camino. El concepto incluye varias dimensiones: 1) un dinamismo; 2) tenemos un destino: recuperar la «amistad civil» de los argentinos; 3) hace falta un plano: el camino de la reconciliación no es ni sencillo ni claro. La ruta

no es precisa, hace falta caminar discerniendo día a día; 4) nuestro camino es social, los ritmos de este pueblo que camina no son iguales, algunos pueden correr maratones, otros irán en silla de ruedas. Todo suma; 5) en sí, la experiencia del peregrinar es precaria. No tenemos asegurado todo lo necesario. Es un camino al que no lo favorecen las utopías ni los idealismos, se camina en un proyecto siempre renovado. El Espíritu es el gran compañero.

3.3. La Iglesia que desea peregrinar con el pueblo argentino

El aporte más importante que puede hacer la Iglesia en el camino de la reconciliación es proponerlo y acompañar. El camino es una cuestión civil, secular. La Iglesia debe acompañar ese recorrido, pero sin tener una autoridad formal. Cuando es testigo del Evangelio, cosecha autoridad moral.

En este trabajo que hemos emprendido y que llamamos *La verdad los hará libres* , la Iglesia ha tratado de aportar su cuota de verdad y luz a nuestra nación. ¿Cómo vivió la Iglesia esos diecisiete difíciles años? ¿En qué acertó, en qué se equivocó? Ha sido un trabajo de acuerdo con su función «profética». Lo trabajado es también misión pastoral, la de acompañar al Pueblo de Dios en pro del bien de la república. Como profética y como pastoral supone,

[…] que se promueva, en el seno de la Iglesia, la mutua estima, el respeto y la concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades entre todos los que integran el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles. Los lazos de unión de los fieles son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos. Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo. (23)

Esto se vivió a veces mejor y otras veces peor. Lo mismo que decimos de valorar las diversidades dentro de la Iglesia es misión a cumplir en la sociedad humana. «Todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia, con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencia, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo», *Gaudium et spes* , nº 92.

Hoy volvemos a valorar su esencial dimensión «sinodal»: «caminar juntos». La conciencia de ser sinodal fue clara en los primeros siglos del cristianismo. Hoy volvemos a tomar conciencia de esta dimensión insoslayable. Percibimos que con frecuencia las ideologías opacaron la mirada, y no supimos discernirla a la luz del Evangelio: desde las izquierdas, desde las derechas o desde posturas más céntricas.

La sinodalidad afecta en primer término a la Iglesia misma, en su vocación común: bautizados, confirmados y participantes en la eucaristía estamos involucrados en promover la reconciliación en el país. El don y el llamado de seguir a Jesús que recibimos en los sacramentos ahonda la misma vocación humana y la lleva a compartir con todos los valores del Reino y, muy especialmente, la compasión y

la reconciliación.

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las alegrías y las angustias de los hombres de nuestro tiempo son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay de verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón», *Gaudium et spes* , nº 1.

La identidad sinodal nos anima a ser los primeros en sembrar y en construir reconciliación. Hemos de ser protagonistas en esta tarea. Es la autoridad que nos da Dios en Jesús. No hace falta otro mandato. No será una tarea clerical, sino intrínsecamente cristiana, con el don, la autoridad y el vigor que se nos dan en el bautismo y en la eucaristía.

«Reconoce, oh cristiano, tu dignidad», «que nadie se sienta excluido de esta alegría». (24) Son palabras de una homilía en la fiesta de Navidad hacia el año 450. El nacimiento de Jesucristo afecta a todos los seres humanos, no solo a los cristianos. La primera frase se dirige a ellos, a quienes reconocen a Jesús como Salvador. Pero después apunta: «Que nadie se sienta excluido de esta alegría», este misterio es ofrecido a todos, y afecta a toda la humanidad, también a quienes no tienen fe o no han escuchado el Evangelio o no viven según su conciencia.

La cualidad sinodal de la Iglesia nos une como cuerpo, y nos califica para vivir la misión en una gran variedad de condiciones. Pero a la vez nos abre para llevar la verdad, la paz, la justicia a todos. Porque es sinodal, la Iglesia entera está llamada a ser servidora de la reconciliación entre todos, sin discriminar a nadie.

3.4. El pan y el vino de la reconciliación

El estudio que hemos hecho sobre esos años dramáticos de la historia argentina han sido un ejercicio de memoria. La Iglesia va realizando su misión profética (que se relaciona con la verdad, con el descubrir y anunciar los deseos de Dios en cada situación). Y también con el aspecto pastoral de la misión, que genera acciones para construir y conducir la comunidad.

Aquí proponemos la tercera dimensión de nuestra misión eclesial: un encargo que le ha sido encomendado por Dios, pero que afecta a todos, es un bien para todos. La palabra técnica para nombrarlo es la misión santificadora. Se refiere a todo lo que nos pone más directamente en contacto con Dios. Habla de poner en comunicación con «la gracia»: con Dios que se nos autocomunica en el amor. La fuerza del bien, de la belleza y la verdad con la que Él se da a la humanidad. Todo bien producido por cualquier ser humano tiene este plus de gracia que le da una eficacia muchas veces escondida pero real. El «partido» de la reconciliación no lo jugamos solos: además de la buena voluntad, de la inteligencia, de las acciones humanas, está el don de la gracia; que no es magia sino un plus de vida, de amor.

Los sacramentos y la bondad de cada persona son los canales por los que habitualmente recibimos la gracia, la eficacia del amor, que en sí es un don divino, aunque se integra silenciosamente en nuestra humanidad. El sacramento que continuamente canaliza el amor para que desborde en bien es la eucaristía.

Ahora bien, el cristianismo vive de la memoria. No vive del pasado, sino de la memoria de la Pascua de Jesús y nuestra, que se actualiza en cada eucaristía. Ese ha sido el testamento de Jesús, su último pedido: «Hagan esto en memoria mía», Lc 22,19; 1 Cor 11,24.

Esta «memoria significa traer al presente la Pascua de Jesús. No es solamente un recuerdo, tampoco es la repetición de la cena del jueves antes de morir. Es el hoy, es hacer actual lo sucedido en un pasado histórico, que es a la vez definitivo presente. Porque en el misterio de la Pascua del Señor, la misma realidad de ser salvados por Dios en Jesús se hace escatológicamente presente. Es un presente absoluto. La historia humana, desde entonces, está millonariamente sembrada de presentes definitivos: se hace presente el amor incondicional y eficaz de Dios por cada uno de nosotros al celebrar la misa. Y que se asocia con cada gesto humano a favor de la vida y el amor. Un misterio que trasciende las matemáticas y los silogismos, pero que sigue dando forma de Vida Eterna cada vez que «anunciamos tu muerte y proclamamos tu resurrección, Jesús».

El contenido de este gesto tan sencillo (una comida de amigos, un poco de pan, una copa de vino), es la Alianza, la comunión recobrada de todos los hijos de Dios, la entrega total de Jesús «para congregar en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52), la entrega que sigue reparando nuestras peleas o desinteligencias. Es una memoria reparadora, que abre a la posibilidad de purificar la memoria, de ir haciendo actual la reconciliación. Un plus que da eficiencia a los más pequeños gestos humanos que buscan reparar los vínculos.

Tanto el pan como el vino son hechos por la naturaleza y por el trabajo de personas humanas que siembran, cuidan, cosechan, amasan, vinifican… Tanto el proceso de elaborar el pan como el de hacer el vino incluye dos materias primas, la espiga de trigo y el racimo de uvas, formados ambos por muchos elementos pequeños reunidos en un conjunto. Ahí tenemos símbolos de lo que muestra la eucaristía: la unión de muchos semejantes, pero diferentes, la simplicidad, lo cotidiano y la fiesta, el esfuerzo y la celebración. Todo esto es muy elocuente de la fuerza y la gracia reconciliadora de la eucaristía.

3.5. El Señor de la historia

El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la

humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones.
Gaudium et spes , nº 45

Dios encomendó la historia de la humanidad a nuestra libertad. Pero no se desentendió de la historia. La encarnación de Jesús en el seno de María sucedió en un momento y en un lugar concretos, y también en lugares concretos se desarrolló su vida, su misión, muerte y resurrección, dando a estos sucesos que son la Pascua el haber atravesado la inmanencia para que a partir de allí la trascendencia conviva con nosotros y nos sea familiar. Es lo que ocurre en cada misa y también, de alguna manera, en la concepción de cada persona humana.

Jesús envió al Espíritu Santo, que santifica cada acto de amor, que toca con su frescura escatológica eventos muy pequeños de nuestra temporalidad, y que asimismo santifica los hechos, los gestos, las señales humanas que con la gracia reconcilian relaciones, amistades, familias, países.

Jesús, dice el Concilio Vaticano II, es «punto de convergencia» de tantas cosas, personas, situaciones que parecen inconciliables. Pero esto se da poco a poco, porque además de la buena voluntad hace falta paciencia, la nuestra y la de Dios, que respeta nuestro ritmo, que entró en nuestra historia sin atropellarla.

1 . Avellaneda, 1931. Protagonista en la defensa de los derechos humanos en la Argentina: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), dos espacios que privilegió.

2 . Avellaneda, 1943-2014. Fue oficial de la organización Montoneros. Se exilió en Brasil cuando se dio cuenta de los errores de la guerrilla de izquierda. Importantes conversaciones con Graciela Fernández Meijide, publicadas en *El diálogo* , Buenos Aires, Sudamericana, 2015; con la colaboración de Pablo Avelluto. Estas conversaciones están filmadas.

3 . Córdoba, 1948. Periodista, publicista. *De la culpa al perdón* , Buenos Aires, Sudamericana, 2012. La obra se subtitula: *Cómo construir una convivencia democrática sobre las intolerancias del pasado.*

4 . Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera Tomo 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* , Buenos Aires, Ágape Libros-Facultad de Teología UCA, 2007, pp. 133-167.

5 . Isaías, caps. 40-66: «Por primera vez se expresa claramente el universalismo religioso», Biblia de Jerusalén, Salamanca, 1966, introducción a los libros proféticos, p. 988.

6 . «Un testamento de los años 70», consultado el 3 de mayo de 2022, https://www.academia.edu/5775179/Testamento_de_los_a%C3%B1os_70_Hector_Ricard o_Leis , 56.

7 . De diferentes maneras, Graciela Fernández Meijide, Héctor R. Leis y Norma Morandini, reconocen la necesidad de una plataforma trascendente, más allá de sus creencias o agnosticismos personales, donde apoyar la dignidad de cada persona humana; una plataforma que nos sostiene y contiene a todos.

8 . Ep 14,32, en Hyacinthe Destivelle, *Conduis-la vers l´unité parfaite. Oecum* è *nisme et synodalit* è, Cerf, Paris, 2018, p. 63.

9 . *Evangelii gaudium* nº 230. El Papa atribuye la expresión a los obispos del Congo. Algunos la remiten a Oscar Cullmann: Destivelle, *Conduis-la vers l´unité parfaite,* p. 122, donde también cita a Bergoglio.

10 . Oriol Farrés Juste, «La amistad cívica en Aristóteles, concordia y fraternidad», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* . 2015, vol. 32, nº 1, pp. 41-67. doi: 10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48679. ab.cat/web/detalle-noticia/la-amistad-civica-en-aristoteles-concordia-y-fraternidad-4

11 . Cf. Lucio Gera, «Reconciliación Nacional», en Azcuy, Caamaño, Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera Tomo 2,* pp. 133-166. Lo citaré con su apellido y número de página.

12 . Se refiere a Peter Berger, (1929-2016). Consultado el 24 de febrero de 2023, www.lavanguardia.com/cultura/culturas/20180216/44810313800/contaminacion-cognitiva.html#:~:text=Yo%20me%20quedo%20con%20la,una%20algo%20de%20la%20 otra

13 . Karl Rahner, *Escritos de teología III* , Taurus, Madrid, 1967, p. 358.

14 . La cita es de una novela, pero la hago mía porque me parece gráfica, acertada. Marcela Serrano, *Diez mujeres* , Alfaguara, Uruguay, 2011, p. 194.

15 . Cf. https://www.tiempoar.com.ar/generos/nieto-132-por-un-2023-con-mas-encuentros-verdades-e-identidades/#:~:text=Desde%201977%20las%20Abuelas%20de,silencio%20tan%20enor me%20que%20hiere.

16 . Evangelii gaudium , nº 230.

17 . Lo cual no niega el deber de pronunciar la propia verdad en los juicios oficiales.

18 . Aquí consideramos como absoluto los diez mandamientos y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, respetando la diversidad de religiones o agnosticismos, en relación con los tres primeros mandamientos, y explicitando el derecho a la libertad religiosa.

19 . Joaquín Polo Montalvo, «El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur», *Pensamiento y cultura* , 6 (2003) pp. 51-60, https://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1108/1160 , consultado el 15 de febrero de 2023.

20 . *Ibid* , 59; Hannah Arendt, *La condición humana* , Barcelona, Paidós, 1993, p. 262.

21 . Polo Montalvo, «El perdón difícil: propuesta ética y política de Ricoeur», p. 60.

22 . Tema que en estos años (1966-83) el episcopado argentino trató en numerosas ocasiones. Cf. «Reflexión cristiana para el pueblo de la patria», del 7 de mayo de 1997; «Iglesia y comunidad nacional», del 3 de mayo de 1981. San Juan Pablo II en su visita al país, cuando acababa tan tristemente la guerra de Malvinas, habló a obispos, sacerdotes, consagrados/as y laicos/as, casi en cada homilía, sobre la reconciliación, entre el 11 y el 12 de julio de 1982.

23 . *Gaudium et spes* , nº 92. La frase última es de San Agustín y quizá también de otros autores, la cita del Papa San Juan XXIII en la encíclica *Ad Petri cathedram* , del 19 de junio de 1959.

24 . De los sermones de san León Magno, Papa (†461), sermón 1, En la Natividad del Señor, 1.3: PL 54, pp. 190-193.

CAPÍTULO 21

¿Qué verdad? ¿Qué libertad? ¿Qué interpretación? El Evangelio en diálogo con nuestra historia

GERARDO JOSÉ SÖDING

La verdad los hará libres , título general de esta obra, es una frase de Jesús en el Nuevo Testamento (cf. Jn 8,32b). Estas palabras, en las que algunos tal vez reconozcan un eco prístino del Evangelio, siguen creciendo; pueden inscribirse (y reescribirse) en la tradición viva de su recepción reflexiva y crítica. Con su forma concisa y su pretensión incisiva, aún tocan la conciencia y la situación vital de muchas personas que, más allá o más acá de la fe en Jesús, compartimos la pasión por la verdad y anhelamos gozar de la libertad. Asumimos, quizá sin darnos cuenta, que en diversos ámbitos la ignorancia, el ocultamiento, la mentira, nos mantienen en formas de sometimiento, de esclavitud, de impotencia. Acaso despertemos para preguntarnos: ¿*Qué* verdad *nos* dará *qué* libertad?

Los tomos 1 y 2 de *La verdad los hará libres* nos han acercado un material cuantioso y valioso, que ha permitido escuchar múltiples voces y seguir varias tramas en el entramado de la historia reciente de nuestra Iglesia, vivida, testimoniada, pensada y narrada. Podemos y queremos ahora convocar al diálogo a *la voz del evangelio* , en su forma escrita y reconocida como tal por la Iglesia. En un pasaje breve y muy serio (cf. Jn 8,31-36), esta voz recoge los ecos de muchas, entretejiendo una trama testimonial, que también requiere ser interpretada.

1. La «verdad» de nuestra historia

Comenzamos con un paso fugaz por lo ya transitado, haciendo una búsqueda específica. En los tomos anteriores, la palabra «verdad» (en

singular) aparece más de trescientas veces. Esta presencia extendida se concentra en cinco instancias, según sujetos y referencias:

1. La «verdad histórica» referida sin más a «la historia vivida» en común por un colectivo social que, para comprenderse, busca hacer «historia narrada» a partir de la documentación y los testimonios, recogiendo y ponderando las memorias de los protagonistas. Las diferencias, a veces insuperables, entre las distintas «historias narradas» de los mismos acontecimientos dejan constancia de la dificultad para establecer los criterios de la ciencia histórica en cada época. (1)

2. La «verdad histórica» referida a la Iglesia, un sujeto complejo cuya identidad se expresa y se percibe en la fe, hace necesario un diálogo interdisciplinar respetuoso y arduo entre la historia (como ciencia), la filosofía y la teología. La «historia de la Iglesia», inserta en la «historia de la salvación», se sabe y se vive en la historia, local y global, que los creyentes hacemos y padecemos junto con los demás. Constan las dificultades de integrar métodos y perspectivas, de reconocer y superar prejuicios y de arriesgar intentos sin perder la profunda confianza y renovando el esfuerzo para «acercarnos» juntos (cada uno con su mirada) a la verdad, que a todos nos supera y nos atrae. (2)

3. La verdad «de/sobre los desaparecidos»: los miembros del gobierno militar (en particular, los presidentes o sus enviados a dialogar) deben «decir la verdad», «decir *toda* la verdad», «encarar la verdad», referida a la situación de los detenidos y los desaparecidos. Estas y otras muy semejantes son las expresiones que se intercambian en sus diálogos con los representantes de la CEA (sobre todo en la Comisión de Enlace) o de la Nunciatura. Los obispos manifestaron esta necesidad y ofrecieron su ayuda para que el gobierno dijera la verdad sobre los desaparecidos. Constan la renuencia, el temor (y otros factores) que lo impidieron. (3)

4. Esta «verdad sobre los desaparecidos» (como expresión de un plan sistemático de represión terrorista por parte del gobierno desde el principio), (4) descubierta y reconocida lenta y tardíamente por los obispos, los pone frente a la disyuntiva de qué hacer (callar o hablar); también ellos debían «enfrentar la verdad». Constan sus discusiones y las decisiones que en conjunto o individualmente asumieron; son manifiestas también las consecuencias. Se abre, así, un nuevo frente a la cuestión de la verdad. (5)

5. La «verdad sobre la actuación de la Iglesia» (en particular, de los obispos) en estos oscuros y sangrientos años de nuestra historia. La presión, creciente, venía desde diversos ámbitos: los familiares y allegados a las víctimas, las organizaciones de derechos humanos, los medios de comunicación extranjeros y los mismos fieles, aun con

posicionamientos ideológicos muy diferentes. Consta que los pronunciamientos, los documentos y las declaraciones conjuntas de los obispos en ese momento no se percibieron en general como una respuesta profética y evangélica a la tragedia vivida, y que muchas de sus acciones (poco o nada difundidas) no lograron despejar sospechas y acusaciones muy duras en este mismo sentido. Como se explicó reiteradamente, a este ámbito de «la verdad» se dirigió desde el principio el objeto de esta investigación. (6)

2. El Evangelio: contexto y texto de Jn 8,31-36

Nos damos tiempo, ahora, para recibir y hospedar al Evangelio, escuchar su voz y dialogar con él. Se nos exige volver a leer e interpretar, al menos a grandes trazos, el pasaje que incluye la célebre frase «la verdad los hará libres» que, a juicio de R. Schnackenburg, «es una de aquellas magníficas formulaciones joánicas que todavía no han perdido nada de su esplendor refulgente, pero comparte también el destino de otras grandes sentencias que han sido falseadas y mal interpretadas». (7)

El contexto amplio abarca los capítulos 7 y 8, durante la fiesta de las Tiendas (*Sukkot* , después del éxodo liberador de la esclavitud en Egipto. (8) Es una gran ocasión propicia para el tema de la libertad. En este marco de alegría y fiesta, contrasta fuertemente una confrontación entre Jesús y algunos judíos (cf. Jn 8,31-59). Estos comienzan abiertos, con una fe incipiente en la persona de Jesús, pero se irán cerrando a su palabra, provocando un *crescendo* dramático que desemboca muy pronto con terribles acusaciones recíprocas. En una violencia mortal, él los llamará «hijos del Diablo, no de Abraham» (cf. Jn 8,44); ellos, considerándolo un blasfemo por proclamarse «hijo de Dios», tomarán piedras para lapidarlo (cf. Jn 8,59).

A lo largo de la confrontación se enfatiza la palabra de Jesús, el Hijo que dice la verdad de Dios, su Padre, (9) la única capaz de dar vida eterna: «El que es fiel a mi Palabra, no morirá jamás» (Jn 8, 51). Sin embargo, ya en el primer embate, los interlocutores de Jesús desoyen esta palabra decisiva y solo reaccionan acicateados, ofendidos y orgullosos ante su inaudita promesa de liberación. Traemos aquí este inicio, ya tenso, único lugar del Evangelio en el que se enuncia y explaya el tema que nos convoca: (10)

Jn 8 31 Decía Jesús a los judíos que le habían creído:
«Si permanecen en mi palabra,
son verdaderamente discípulos míos,
32 y conocerán la verdad
y la verdad los liberará».
33 Le respondieron:
«¡Descendencia de Abraham somos
y a nadie hemos sido esclavizados jamás!

¿Cómo dices tú: llegarán a ser libres?».
34 Les respondió Jesús:
«Amén, amén, les digo:
Todo el que comete pecado es un esclavo [del pecado].
35 El esclavo no permanece en la casa para siempre;
el hijo permanece para siempre.
36 Si, pues, el Hijo los libera,
serán realmente libres». (11)

Este evangelio se caracteriza por el uso frecuente del simbolismo, la polisemia y la ironía. Los diálogos entrelazan motivos distintos que se van integrando, focalizando y concentrando en una «revelación» definitiva. Anunciada desde el prólogo, es *la gracia de la verdad* , dada a la humanidad en Jesucristo, un «Dios Hijo único» (cf. Jn 1,17-18). Así, en nuestro pasaje (Jn 8,31-36), el tema de la libertad aparece como fruto en el proceso del discípulo de Jesús quien, para serlo verdaderamente, comienza y debe permanecer en relación con su *palabra* . Solo así experimentará dos consecuencias: conocer la *verdad* y *ser liberado* por ella (cf. Jn 8, 32).

2.1. ¿Qué verdad?

«¿Qué es (la) verdad?» pregunta Pilato a Jesús (casi como al aire) y sale del pretorio, donde está él, atado y acusado como Rey, precisamente dando testimonio de la verdad; la verdad que podría liberarlo, también a él, el juez «amigo del César», si la escuchara… (cf. Jn 18,37-8). El testimonio del acusado y la pregunta (¿desdeñosa, irónica?) del juez siguen interpelando. (12) La verdad en juicio, enjuicia.

La verdad tiene su historia en todas las culturas. La fe cristiana se comprende, en su origen, desde el judaísmo; este, a su vez, desde el Israel bíblico. De allí se nos dice:

Según su etimología hebrea, la palabra «verdad» (*´emet*) indica lo que asegura sólidamente en el ser; al marcar la relación duradera y continuamente profundizada entre dos seres, equivale a «fidelidad», término que caracteriza al Dios de la alianza. La tradición sapiencial identifica la verdad con la sabiduría, y la apocalíptica con el «misterio» del designio de Dios (cf. Dan 10,21). (13)

Por otro lado, también en aquel entorno original había otras maneras de concebir la verdad, tanto en ambientes filosóficos como religiosos. Era importante identificar y reconocer lo cristiano:

La verdad cristiana no es solo, como en la concepción griega, la que encuentra la correspondencia entre pensamiento y realidad, ni es la verdad metafísica y del ser que se devela, ni el ser absoluto de Dios mismo para contemplar; sino que es la verdad del mundo y de la historia, la divina revelación que Jesús nos ha comunicado, su mensaje de salvación contenido en el evangelio, la verdad de fe, que

se convierte para el creyente en norma y guía práctica de vida cristiana. (14)

El cuarto evangelio cualifica la noción, insistiendo en tres aspectos:

Se interpreta frecuentemente la «verdad» (*aletheia)* juanista en el sentido dualista metafísico, platónico o gnóstico de ser subsistente y eterno, de realidad que se devela. Pero Juan no llama nunca a Dios mismo la Verdad, la cual sería esencial según estos sistemas. En realidad… insiste en *el carácter revelado* de la verdad, en *su nexo con Cristo* y en *la fuerza interior que suscita en el creyente* . (15)

En cuanto venido del Padre, Jesús dice de sí mismo: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6); y promete a sus discípulos que, vuelto al Padre, les enviará su Espíritu Santo, el Paráclito, «el Espíritu de la Verdad, que los conduce en toda la verdad» (Jn 16,13). De este don divino personal, aceptado y hecho propio en la fe, brotan la identidad, el camino y la vida de los «verdaderos» discípulos de Jesús: ellos pueden y deben «ser de la verdad» (Jn 2,21; 3,18-21; 18,37); «conocer la verdad» (Jn 8,32), «adorar en espíritu y en verdad» (Jn 4,23-24), «ser consagrados en la verdad» (Jn 17,17-19), «hacer la verdad» (Jn 3,21). (16)

2.2. ¿Qué libertad?

«¡Descendencia de Abraham somos!», así proclaman orgullosamente los judíos ofendidos en su identidad nacional, de la que brota su libertad, afirmada en forma negativa, completa y permanente: «a nadie hemos sido esclavizados jamás». E increpan a Jesús con una pregunta irónica que descarga contra su persona el rechazo total de lo que le acaban de oír: «¿Cómo dices tú: llegarán a ser libres?» (Jn 8,33). La pregunta, que desde el punto de vista literario ocupa el centro de la estructura del pasaje, (17) muestra lo que ellos han comprendido de las palabras de Jesús, desde su propia tradición religiosa judía nacional, étnica, diríamos casi genética.

Si se trata de un típico «malentendido joánico», (18) la interpretación literal de esta libertad en sentido sociopolítico no podía sostenerse; todos sabían que Israel había sido esclavizado en su historia, más de una vez. Las fiestas lo recordaban, pero sobre todo se celebraba la liberación y la libertad espiritual profunda que habían recibido de Yhwh, sellada en la alianza que los había hecho «su pueblo» entre las naciones, un pueblo que había comenzado con la promesa a Abraham: «Yo haré de ti un gran pueblo» (Gn 12,2). En su paradoja constitutiva, los israelitas se consideraban con orgullo libres «siervos» de Yhwh, su liberador y formador. Sabedores de la condición miserable de los esclavos en ese mundo y del desprecio que hacia ellos mostraban otros grupos sociales, (19) los rabinos insistían en que incluso los más pobres en Israel debían ser vistos como personas libres, en virtud de su descendencia de Abraham y los otros patriarcas.

(20) Más aún, la *tora* (ley) se entiende como un agente de liberación, sea de ansiedades mundanas, de sometimiento nacional o de esclavitud en el mundo venidero. (21)

Para los judíos se trata, pues, de la vergüenza de *ser esclavos* o el honor de *ser hijos [de Abraham]* . Ambos aspectos ya habían sido recibidos en las tradiciones cristianas. Por un lado, otros evangelios recuerdan que ciertos grupos del judaísmo se resistían a la conversión que Juan el Bautista exigía a todos, alegando como un privilegio su filiación de Abraham: «No se contenten con decir: "Tenemos por padre a Abraham, porque yo les digo que de estas piedras Dios puede hacer surgir hijos de Abraham"» (Mt 3,9; cf. Lc 3,8). Por otro lado, san Pablo polemiza contra los «judaizantes», confirmando a los cristianos: «Ya no eres más esclavo, sino hijo y, por lo tanto, heredero por la gracia de Dios» (Ga 4,7). También aquí la referencia es a Abraham, por medio de una alegoría sobre el texto de Gn 21. Allí se narra el drama familiar del patriarca, sus mujeres y sus hijos: su esclava Agar, madre de Ismael (ambos expulsados de la casa), y su mujer Sara, madre de Isaac, el hijo de la promesa, el que permanece y hereda (cf. Ga 4,21-31). Los cristianos «somos hijos de la libre», dice el apóstol; entonces «para la libertad nos liberó Cristo. Manténganse firmes para no caer de nuevo bajo el yugo de la esclavitud» (Ga 5,1-2). Por Cristo y en el Espíritu, Dios nos ha liberado de la Ley, del pecado y de la muerte; y todo esto gratuitamente, en virtud de la fe.

Aunque estos motivos judíos y cristianos resuenan en el trasfondo de nuestro texto, su tratamiento es original, radical, existencial, como todo en este evangelio. Volviendo entonces al tenso intercambio con sus interlocutores, Jesús no se arredra; con firmeza y autoridad divinas (doble *amén* ; Jn 8,34), retoma los dos temas del embate, en orden inverso: *ser esclavos* y *ser hijos* .

«El que hace el pecado es un esclavo» (Jn 8,34). Jesús asigna la categoría de esclavo a partir de un *«hacer»* de la persona (no de su naturaleza, condición o situación), que puede referirse sin más a todos, y que tiene por objeto *«el pecado»* (no «los pecados», entendidos como transgresiones de preceptos particulares). En el cuarto evangelio, «el pecado» es el rechazo de la palabra y del amor de Dios, presentes en las palabras y en los signos de Jesús, su Hijo único. Es negarse a creer, es resistir a la luz que viene y brilla en la tiniebla; es decir que uno ve cuando es ciego; es, por eso mismo, renegar del amor fraterno y encerrarse en el odio, la mentira y la muerte, que delatan a los que pertenecen al «maligno», el «príncipe de este mundo», su padre. (22) Quien hace esto es esclavo, esclavo de lo que hace. De eso mismo, por lo tanto, debe ser liberado. (23)

El contrapunto entre esclavo e hijo («el esclavo no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre» Jn 8,35) ejecuta

un pase magistral. Como un simple refrán que registrara una costumbre doméstica, trae un eco de la historia de Abraham y sus dos hijos y, a través del «permanecer», abre a los hijos la «casa del Padre» (cf. Jn 2,16; 14,2).

Al final, no deben quedar dudas: «Si el Hijo los libera, serán realmente libres» (Jn 8,36). «El Hijo» (así sin más, absoluta y pura relación), libre, es el que libera. Jesús es, en persona, la Verdad que hace libres.

Además del trasfondo judío y cristiano, el texto joánico recibe y transforma influjos del ambiente cultural que reclaman un discernimiento cuidadoso. El estoicismo y el gnosticismo tenían sus propias ideas sobre la verdad y la libertad, en las que varios estudiosos creyeron identificar el trasfondo filosófico y espiritual de nuestro diálogo joánico. Para los *estoicos* , «solo el sabio es libre» (Zenón), «es libre el que vive como quiere, a quien no se puede constreñir ni contener ni violentar» (Epicteto). En la *polis* griega la libertad era un ideal social y político (ser libres de toda tiranía); para los cínicos y estoicos, se hace una realidad individual: el sabio la busca en su interioridad, conformando su alma a la naturaleza como ley universal, rechazando toda ley positiva. En extrema síntesis, «el sabio es sereno e impasible —dicho de otro modo, es *libre* — cuando ha descubierto la *verdad* ». (24)

El *gnosticismo* es un fenómeno muy complejo, con diversas escuelas y sistemas. En todos ellos la salvación por el conocimiento es un tema fundamental. El mito gnóstico sostiene que el alma es una partícula divina caída, aprisionada, en la materia (que es el mal absoluto de este mundo) y olvidada de su origen (el piéroma), al cual debe retornar. La liberación (que no es posible a todos) se realiza por la gnosis, cuando el alma reconoce su origen divino. Negativamente, se libera del poder de las potencias celestes, del destino (fatal), del cuerpo y de la muerte. Positivamente, asciende por grados desde su condición actual: en los hombres «psíquicos», se pasa de la esclavitud a la libertad, pero queda fuera del piéroma; en los hombres «pneumáticos», se reúnen «las semillas de Dios» para entrar en el piéroma y allí reposar y renacer en Dios, divinizadas. (25)

La comparación con ambas concepciones, a la vez que nos lleva a rechazarlas como trasfondo del Evangelio, nos ayuda a comprenderlo mejor. La palabra de Jesús ofrece *a todos* una realidad objetiva, una gracia concreta que debe recibirse y realizarse en una relación interpersonal y permanente con Él. No se trata de una intuición intelectual, individual, que separa del mundo y de la historia (ya condenados irremediablemente), conquistada con ascesis, disfrutada como impasibilidad y refugiada en la interioridad, para huir finalmente hacia la pura luz divina y encontrarse (perderse) allí. El

discípulo de Jesús aprendió y sabe que no «se libera» a sí mismo. *No es el conocimiento lo que libera, sino la Verdad* . Esto es precisamente lo que Jesús ofrece en el diálogo que estamos siguiendo (Jn 8,31-36).

2.3. ¿Qué interpretación?

Este es un tomo hermenéutico sobre lo ocurrido en la Iglesia argentina entre 1966 y 1983. ¿Qué tiene que ver la frase del título con esta investigación histórica? ¿Qué pueden decir sobre el arco de tiempos, lugares y culturas este Evangelio y esta historia? Los temas propuestos para el «conversatorio» son cruciales: la verdad y la libertad.

Debemos procurar oír la voz de los participantes con la mayor fidelidad posible, y como cada uno habla situado —también nosotros, es claro—, en y desde su contexto, la investigación —exegética para el texto bíblico y documental para la historia vivida— es imprescindible, es necesaria, pero nunca será suficiente. Hay que correr el riesgo de la interpretación; más aún, hay que tomar conciencia de que, hambrientos de sentido, estamos siempre interpretando y siempre implicados personalmente en esa interpretación. (26)

Los párrafos anteriores quisieron presentar los resultados a los que llegan algunos de los más rigurosos exegetas entrenados con el método histórico crítico cuando leen con él nuestro pasaje (Jn 8,31-36). Ellos quieren ayudarnos a oír la voz de Juan, el evangelista, como testigo e intérprete de Jesús. Aunque difieren en muchos puntos, se registra un consenso: verdad y libertad tienen, en este texto y en su contexto, un sentido directa y claramente religioso; más aún, cristológico, no filosófico ni político. Sin embargo, el texto joánico y especialmente la frase de Jesús, se ha liberado y ha sido liberado de este «provincialismo neotestamentario» (27) para alcanzar oyentes y lectores muy distantes de y extraños a su origen y suscitar ecos que llegan ¡hasta el título de esta obra!

3. Tres ejemplos

¿Esa libertad *de facto* legitima cualquier interpretación? Antes de responder y proponer algún criterio, nos gustaría conversar con tres ejercicios hermenéuticos sugerentes. El primero es de Horacio Lona, quien ya en 1974 había afrontado esta cuestión en diálogo con la teología de la liberación latinoamericana, en un conciso artículo escrito en homenaje a su maestro R. Schnackenburg. (28) Después de reafirmar que en ningún lugar está tan explícitamente expresado el sentido cristológico de la liberación como en este texto joánico, y que la interpretación sociopolítica que hace dicha teología no podría reconocerse a partir de él y que, por ello, cae sobre este evangelio la sospecha de validar sin más un *statu quo* de injusticia y opresión, afirma: «Sin embargo, existe una aplicación/utilización (*Anwendung*) legítima». (29) Siempre desde el texto evangélico propone para el

diálogo dos reflexiones, una para la hermenéutica y una para la política. En la primera, conocimiento de la verdad y liberación son fruto del «permanecer en la palabra de Jesús» (Jn 8,32), que es un *proceso* que implica en los discípulos interpretar ambas como posibilidades existenciales diversas. Si la teología debe mantenerse como instancia crítica, debe pensar y articular los varios sentidos y ámbitos de *realidades* (*Sache*) complejas como «liberación», sin simplificarlas o reducirlas a un sentido único. En la segunda, del ámbito de la política, «la palabra joánica tiene un carácter de advertencia contra toda absolutización». (30) La lectura de los «signos de los tiempos» es un servicio de la teología latinoamericana, especialmente urgente en esta hora, pero esta debe corresponder igualmente al testimonio de la palabra de Dios interpretada y transmitida en la vida de la Iglesia. «La palabra joánica puede valer solo como principio general; entendemos con esto: el insuperable rol de Cristo liberador». (31) Paradójico como suena, solo así la «teología de la liberación» permanece libre y trae liberación.

Para introducir el segundo aporte, debemos recordar un pronunciamiento magisterial importante, la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación «Libertatis conscientia»* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1986), que había tomado la frase como epígrafe y dicho de ella:

Las palabras de Jesús: «La verdad os hará libres» (Jn 8,32) deben iluminar y guiar en este aspecto toda reflexión teológica y toda decisión pastoral. Esta verdad que viene de Dios tiene su centro en Jesucristo, Salvador del mundo. De él, que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), la Iglesia recibe lo que ella ofrece a los hombres […] Cristo, por medio de su cruz y resurrección, ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que esta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte […] La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora. (32)

Gustavo Gutiérrez (nuestro segundo ejemplo) es reconocido como el «padre» de la teología de la liberación. Aquí nos interesa tan solo su interpretación de la frase de Jesús, y por eso basta remitirnos a la segunda parte de su libro titulado, precisamente, *La verdad os hará libres* (1990), (33) que retoma tanto las palabras de Jesús como las enseñanzas de dicha Instrucción para explicitar su comprensión, en continuidad de pensamiento, tanto de la verdad como de la liberación. Perfila la verdad en su sentido bíblico, asociándola a la revelación divina, entre promesa y cumplimiento por parte de Dios y, por tanto, a su fidelidad a la alianza. Se acentúan las dimensiones histórica y

práctica de la verdad bíblica, contraponiéndolas a otras concepciones más intelectuales o abstractas. Identificada la verdad con Cristo, es en su seguimiento donde se la debe vivir:

Jesús se llama a sí mismo la verdad, pero también se califica como el camino y la vida (cf. Jn 14,6). Sus gestos y sus palabras, su práctica, nos revelan la ruta a seguir. El Señor anuncia una verdad que debe ser puesta en práctica, de allí la importancia de las obras en todo el nuevo testamento. (34)

Una nueva referencia al cuarto evangelio (esta vez transcribiendo Jn 3,19-21) justifica la relación entre verdad y libertad. Hay que «hacer la verdad» en las obras; una *ortopraxis* .

En estos párrafos, el autor «abre» la breve frase de Jesús («la verdad los hará libres») en un diálogo con otras frases del mismo evangelio; este juego intertextual le permite destacar una de sus articulaciones en la vida discipular, la *praxis* , que emerge como criterio de «verificación» de la misma fe. El capítulo «Verdad y teología» termina con esta síntesis luminosa:

La verdad que la inteligencia de la fe intenta profundizar y conocer en todas sus exigencias para el creyente es Jesucristo mismo. Él es la norma suprema del discurso teológico en la medida en que lo es de toda nuestra vida. Hacer nuestra su práctica, hacer nuestro su camino en la historia, amar como él nos amó es la condición ineludible de una correcta reflexión sobre la fe, don de Dios. (35)

Por otro lado, casi como recogiendo el pedido de H. Lona, Gutiérrez articula y jerarquiza tres «niveles» de la realidad de la liberación: a) la liberación social; b) la libertad de la persona humana; c) la liberación del pecado para la comunión en el amor. La propuesta es, así, integral. Quizá su recepción en la Iglesia latinoamericana haya sido parcial o sesgada y, por ello, polémica.

El tercer ejemplo es de Thomas Söding, exegeta y teólogo no tan conocido entre nosotros, en un extenso y minucioso artículo sobre el significado del proceso de Jesús ante Pilato (en Jn 18,28-19,16). (36) En él se dedican varios párrafos a la verdad, a sus testigos, a su relación con la libertad. El texto comienza con el aforismo 46 del *Anticristo* , donde Nietzsche cita, valora e interpreta la pregunta de Pilato («¿Qué es la verdad?») como una crítica que destruye por sí misma todo el Nuevo Testamento. (37) La confrontación con la pregunta sigue siendo relevante. Inevitable para los cristianos que seguimos sosteniendo la pretensión de una verdad, ella no solo toca el nervio de la fe, sino que pone en cuestión la posibilidad de la convivencia humana auténtica. El comentario al texto joánico llega a un punto álgido («si el Hijo los libera, serán realmente libres», Jn 8,36) y se pregunta el porqué. Su explicación conjuga en la verdad como don una doble revelación, la del amor de Dios y la de la

condición humana:

La revelación de la verdad de Dios por Jesucristo crea el terreno para que los hombres se reconozcan como lo que en verdad son: criaturas pecadoras, pendientes de Dios en todo; y la revelación de la verdad de Dios por Jesucristo crea el terreno para que los hombres reconozcan a Dios como el que en verdad es: el Padre que se vuelve gratuitamente hacia ellos. Sin este reconocimiento de sí mismo y este reconocimiento de Dios, la libertad sigue siendo una pura ilusión. (38)

En el último apartado, el autor da el salto hermenéutico a la actualidad y vigencia del Evangelio. «Se da libertad solo allí donde la verdad de Dios es atestiguada; y donde la verdad de Dios gana poder, allí se establece libertad». (39) Esta relación, claramente establecida por el texto bíblico, se evidenció en el ámbito político contemporáneo europeo, a partir del testimonio de los que resistieron al totalitarismo soviético y sufrieron personalmente las consecuencias de «vivir en la verdad», que les hizo pagar el «sistema de la mentira», construido y mantenido a la fuerza por décadas. Václav Havel, el escritor checo disidente, prisionero y, finalmente, luego de la caída de la Unión Soviética, presidente de la República Checa, lo había desenmascarado en su ensayo *Buscar vivir en la verdad* (1989). Intentado, vivido y padecido, atestiguado e interpretado, el criterio joánico de «la verdad que libera» sigue interpelando las conciencias y juzgando las apariencias.

Los tres ejercicios dan frutos de diverso tipo. H. Lona ofrece un estímulo para profundizar los análisis de las categorías en juego y una advertencia para no absolutizar ninguna construcción intelectual, so pena de perder la función crítica de la teología. G. Gutiérrez insiste en la exigencia de la praxis como verificación de la verdad cristiana aceptada en la fe. Th. Söding encuentra un criterio joánico de relación entre verdad y libertad que se puede reconocer no solo en el orden religioso, sino también en el político, otorgándole relevancia y actualidad.

4. Tres provocaciones hermenéuticas

Nos toca, en fin, compartir algunas ideas para el diálogo propuesto al inicio de este trabajo, a partir de la pregunta guía: ¿*qué* verdad *nos* dará *qué* libertad? Las proponemos como tres desafíos, que creemos expresan tres tareas en mutua implicación:

a. Interpretar nuestra historia con este Evangelio

Antes que nada, hay que decir que «nuestra historia» no es un «material» a tratar, inerte, ajeno, neutro, inocuo. Es una tierra bendecida y ensangrentada que no podemos «pisotear». Hay en ella violencia, terror, drama, culpas, hay heroísmo y coraje, resistencia y lucha, amor y compasión; hay muerte y vida de tantos hermanos y hermanas. Descalzos de corazón y mente por respeto a su dignidad

humana inviolable, los investigadores que se acercaron a «tocar» sus historias hicieron, en sus propias palabras, un verdadero «descenso a los infiernos». (40)

Las recurrentes apelaciones a la «verdad» en los textos se refieren a «datos», informaciones sobre personas (secuestrados, detenidos, desaparecidos), sobre planes o intenciones, sobre decisiones, acciones u omisiones (en especial, de autoridades en todos los órdenes). Muchos de los implicados en esta historia no pierden la esperanza de conocer la verdad y luchan por ella, otros trasuntan el temor de que la verdad sea conocida o directamente expresan la imposibilidad fáctica de darla a conocer. Este conocimiento tendría enormes consecuencias; podría cesar la terrible angustia por un familiar desaparecido sin noticias, elaborarse un duelo, activarse procesos para hacer justicia y, en su máxima aspiración, ayudarse al perdón y la reconciliación como caminos de paz y fraternidad personal y amistad social.

El Evangelio nos advierte, con profundo realismo, que ese conocimiento, imprescindible, no basta. Por un lado, contra la tentación gnóstica, el diálogo joánico nos recuerda que no es *el conocimiento* lo que libera, sino la Verdad. Bien lo confirma la experiencia de quienes, conocida una verdad trágica, quedan fijados en su dolor, esclavizados a ese pasado, como muertos en vida.

Por otro lado, contra la tentación demoníaca de omnisciencia, el Evangelio nos revela que no nos es dado en la historia conocer *toda* la verdad, sino caminar *en y hacia* ella, bajo la guía del Espíritu de la verdad (cf. Jn 16,13). Sabemos en cambio que, aunque nos fuera dado, eso no haría revivir a los muertos ni (porque somos tal como somos) acallar toda sospecha de ocultamiento o mentira.

Finalmente, contra la tentación de fijar la verdad en un «dato» objetivo, adecuado a la mente y que se posee, la verdad evangélica nos devela la trampa de la ilusión, de la mentira. Con palabras de M. Bellet, (41) lo más opuesto a la verdad no es el error (del cual basta salir), sino el «estar falsamente en la verdad». «No basta que la palabra diga la verdad; es necesario aún que su verdad ame». Se impone el pasaje del primer al «segundo grado» de la verdad, que consiste en *hacer «la verdad de la verdad»* , no como reflexión o elevación de lo sensible a lo inteligible, sino en todo sentido. Ella no es una tesis, sino un acto. Le es esencial retornar a lo más humilde, presencia de todo lo que hace carnalmente el hombre. «El lugar del conocimiento es el de ver, escuchar, tocar, sentir, respirar, caminar, comer, morir, nacer… es el amor lo que se aprende allí». (42) Solo ese amor aprendido allí nos libra de la ilusión falsa de que nuestros textos o, peor aún, nuestras interpretaciones (incluida esta, por cierto), como verdades nuestras, nos tienen a salvo.

b. Interpretar este Evangelio con nuestra historia

La constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo enseñaba que

Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda *ser mejor percibida, mejor entendida* y expresada en forma más adecuada. (43)

Fieles a esta enseñanza, que supone un aporte magisterial novedoso e inédito para la teología católica, (44) queremos al menos esbozar su aplicación a nuestro diálogo preguntándonos, en reciprocidad con el punto anterior: ¿qué dice a este Evangelio la historia reciente de la Iglesia argentina, de modo que desde ella nosotros lo entendemos mejor? También en esta dirección proponemos tres indicios.

En primer lugar, la verificación histórica de las palabras de Jesús: que «la verdad hace libres» es verdad, ocurre realmente. Lo muestran los textos en sus dos vertientes: positivamente, el consuelo, la alegría, el amor y la paz que se experimentan cuando su verdad se acepta y se vive, especialmente, por los sufrientes, y en las condiciones más adversas; basta recordar la resistencia que les dio la fe a los mártires y confesores de todos los sectores. (45) Negativamente, las resistencias, los rechazos, las negaciones, hasta el odio gratuito y la muerte que se experimentan cuando la verdad, que es amor, es rechazada.

En segundo lugar, el evangelio de la salvación debe abrirse, porque se amplía terriblemente el espectro del pecado y el mal. Se revelaron en nuestra historia nuevos rostros, nombres e innombrables del mal, con nuevas y ocultas configuraciones sistemáticas y organizadas, desconocidas en los tiempos bíblicos y aún modernos. El abismo de la crueldad humana parecía no tener fondo. Hasta la arcaica figura del «demonio» cobró nueva vigencia en la cultura argentina. (46) Muchos vivían un infierno. «El que hace el pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34). El relato histórico debe hacer sentir el peso y el dolor por las cadenas de aquella esclavitud, para llevárselas al evangelio de la liberación y de la libertad. Ese amor ofrecido «hasta el fin» (Jn 13,1) es el único «poder» que tiene la verdad del evangelio; es lo único capaz de develar la falsedad y vencer el odio del mundo entero, de raíz: «En el mundo tendrán que sufrir, pero tengan valor; yo he vencido al mundo», dice Jesús a sus atribulados discípulos (Jn 16,33).

En fin, es cierto que «la verdad libera», pero lo hace a través de un proceso arduo, exigente, lento, riesgoso, delicado. La experiencia de los sujetos de nuestra historia nos dice que el proceso es personal; nadie lo puede hacer por otro; pero tampoco se puede hacer solo, ni exclusivamente a solas con Dios. Es trabajo, mejor, obra de amor, don

y mandamiento a la vez: «Les doy un mandamiento nuevo: ámense unos a otros como yo los amé» (Jn 13,34). La verdad (que ama) libera a través del amor de los otros y a los otros.

c. Interpretarnos implicados en el Evangelio y en la historia

No estamos «fuera» ni de nuestra historia ni del Evangelio. Situados «en» ambos, arriesgamos un «entre» ambos como lugar hermenéutico. La popular frase del obispo beato mártir Angelelli: «Con un oído en el pueblo y el otro en el Evangelio», podría ayudar imaginativamente el ejercicio de interpretación del intérprete. Se requieren oídos afinados para las voces, los ruidos y los silencios que llenan la vida, tanto del pueblo como del Evangelio. Pero la imagen tiene sus límites: el cerebro tendrá serias dificultades si lo intenta con ambos oídos simultáneamente. La «escucha estereofónica» es sugerente, pero requiere en el oyente un arte difícil. (47)

En el proceso de interpretación, el intérprete está implicado no solo inicialmente, con disposición y apertura a la alteridad que recibe. Debe ex-ponerse y «permanecer» desde su interioridad y sin «quitarle el cuerpo», que es el lugar de la comunicación interpersonal, con Dios y con los otros. Entonces el Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad que ama puede hacer su obra, puede hacer en el creyente lo que hizo en Jesús, «encarnar» la Palabra de Dios, que habitará en él hasta la pascua liberadora, hasta morir y ser resucitado.

Jesús resucitado se identifica mostrando su Verdad en su cuerpo, en las cicatrices de su pasión: «les mostró a sus discípulos sus manos y su costado» (Jn 20,20). Su historia pasada está en Él presente, pero ya transfigurada; él «no sangra por la herida». Pleno de la gracia de la verdad, con la gloria de un Hijo único (Jn 1,14), concediendo la paz («la paz esté con ustedes») y dando el Espíritu Santo, envía para perdonar (Jn 20,21-23). Así el Hijo ha «interpretado» al Padre, a quien nadie ha visto jamás en este mundo, para sus hermanos, para todos (Jn 1,18).

Tocará al Espíritu ser el intérprete del Hijo para los discípulos: «El Paráclito estará con ustedes, les recordará, les enseñará, los guiará en la verdad plena, los asistirá, les dará lo mío», les había prometido Jesús en la última cena (cf. Jn 15-16).

Finalmente, los creyentes debemos implicarnos y arriesgar nuestra interpretación del Evangelio en la historia y de la historia en el Evangelio. Expuestos ante el mundo, en el que estamos sin pertenecerle (cf. Jn 17,15-16), experimentaremos en nosotros mismos la carne, la cruz y la resurrección del amor, porque esta es la hermenéutica de la verdad cristiana, siempre en camino, hasta hacerla nuestra, hasta hacernos suyos…

El final quisiera ser una apertura, desde ambos textos, el del Evangelio y el de nuestra historia, porque ambos «abren», invitando a

un «ya, pero todavía más». (48) En el pasaje joánico, Jesús habla en futuro: puesta la condición («si permanecen en mi palabra», «si el Hijo los libera»), Él puede prometer («conocerán la verdad y la verdad los liberará», «serán realmente libres»), porque en Él y desde Dios, ya todo está consumado y entregado. El futuro de la promesa orienta el «permanecer» del creyente, haciéndolo un camino en la verdad hacia la libertad. El texto de nuestra historia está escrito en nuestro presente, pero habla en pasado, recordándonos una vez más que aquí y desde nosotros, nada está ya definitivamente consumado y entregado. Juntos, estos textos pueden señalarnos a todos, creyentes y no creyentes, la amorosa lucidez, la humildad verdadera, la conmovida compasión que nos permiten «renacer de lo alto» (cf. Jn 3,3) en humanidad. Pueden indicarlas, sí, pero no las pueden engendrar en nosotros, porque ellas son fecundidad del Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad que, libre como el viento, sopla donde quiere (cf. Jn 3,8), el Espíritu del Hijo, la verdad que nos hará libres.

1 . Cf. «Introducción general», en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina* 1966-1983, tomo 1, Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 25-39, 38. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 1]. C. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 49-86, p. 51; «Introducción», punto 1, en este volumen, p. 14.

2 . Cf. C. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *Ibid.,* pp. 87-139; C. Galli, « Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología», en *Ibid.,* pp. 140-190, p. 142; «Introducción», punto 3, en este volumen, p. 18.

3 . Cf. L. Liberti, F. Tavelli, «Videla confiesa los "secretos de Estado" sobre los desaparecidos ante Pío Laghi y anuncia el "Diálogo político"» en C. Galli; J. Durán; L. Liberti; F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres, La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983,* tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023, p. 455. [En adelante: *La verdad los hará libres,* tomo 2]. También J. Duhau, F. Forcat, A. Motto, M. Tarico, «En esta encrucijada, el silencio dice algo», punto 1.3, en este volumen, p. 361.

4 . Cf. L. Liberti, F. Tavelli, «El terror. Consideraciones conclusivas», *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 291.

5 . Cf. L. Liberti, F. Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?», *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 181.

6 . Cf. «Introducción general», *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 27. 32.

7 . Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según san Juan. II. Versión y comentario,* Barcelona, Herder, 1980, p. 260.

8 . Estudio en Luc Devillers OP, La saga de Siloé: Jésus et la fete des

Tentes (Jean 7,1-10,21), París, Cerf, 2005.

9 . La idea aparece ya en Jn 8,32 («si permanecen en mi palabra…») y se repite en 7,37-38, 40, 43-47, 51-52, 55.

10 . Aparte de los comentarios a todo el Evangelio, este texto ha sido objeto de numerosos estudios específicos, que iremos indicando en las notas. Destacamos para iniciar a Josep Tuñi Vancells, *La verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio,* Barcelona, Herder, 1973, pp. 110-122 para la estructura y contexto de Jn 8,31-59 y pp. 125-128 para la estructura de nuestra unidad Jn 8,31-36.

11 . Salvo indicación en contrario, todas las traducciones, de textos bíblicos o de otros autores, son propias.

12 . Cf. Thomas Söding, «Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung del Pilatus-Prozesses (Joh 18,28-19,16). Ferdinand Staudinger zugeeignet», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93, n.º 1 (1996) pp. 35-36.

13 . Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan. Jn 5-12. II,* Salamanca, Sígueme, 2000 (3º edición), p. 221.

14 . Giorgio Zevini, «Il Figlio vi rendera liberi. Gv 8,31-36. Liberazione e liberta del credente in Giovanni», *Parola, Spirito e Vita* 23 (1991), p. 172.

15 . Ignace De La Potterie SJ, «Verdad», en Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi y Aantonio Girlanda (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* , Madrid, Paulinas, 1990, p. 1918. La cursiva es nuestra.

16 . Todos estos aspectos se estudian detalladamente en el tomo 2 de la obra de referencia sobre el tema, cf. la tesis de Ignace De La Potterie SJ, *La vérité dans saint Jean. II. Le croyant et la vérité,* Roma, Biblical Institute Press, 1977, a la que volveremos en más de una ocasión.

17 . Se destaca en la estructura «temática» quiástica que propone Zevini, «Il Figlio vi rendera liberi», pp. 167-168.

18 . Lectura asumida y explayada por Horacio Lona, «Wahrheit und Freiheit in Jo 8,31-36 und die "Theologie der Befreiung" in Lateinamerika», en Helmut Merklein, Joaquim Lange (ed.), *Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag* , Würzburg, Echter, 1974, pp. 307-308.

19 . La esclavitud era considerada insoportable por muchas personas nacidas libres, que despreciaban a los esclavos, juzgándolos perezosos, murmuradores, engañosos, sin ninguna virtud. Abundantes referencias de la literatura contemporánea a Jn se encuentran en Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary. I,* Grand Rapids (Mi), Baker Academic, 2003, pp. 798-799.

20 . La afirmación es de Rabí Akiba en *M. B. Qam 8:6* , citado en

Keener, *The Gospel of John* , p. 799.

21 . Referencias en Keener, *The Gospel of John* , p. 799.

22 . «El pecado se muestra donde se ama más las tinieblas que la luz (3,19s), la ilusión más que la realidad (9,41), la mentira más que la verdad (8,44), la muerte más que la vida (8,44), el precepto más que la gracia (cf. 1,17). Estas opciones provocan el pecado, por el que los hombres no reconocen su total dependencia de Dios (3,21), sino que siguen caídos en la locura de poder fundamentarse desde sí mismos», Söding, «Die Macht der Wahrheit», p. 55.

23 . En correspondencia, «La libertad de la que habla Jesús en Jn 8,32 es la libertad de la autosuficiencia y la expectativa de salvación falsas, la libertad de la angustia y la preocupación, la libertad de la fijación del hombre sobre sí mismo, ante todo, es la libertad de las tinieblas, del pecado y de la muerte», *Ibid* .

24 . La frase es una síntesis propuesta por De La Potterie, *La vérité dans saint Jean* , p. 795. Allí mismo se dan las referencias de las citas de Zenón y Epicteto, junto con textos de otros sabios estoicos.

25 . Para las referencias y el análisis de las fuentes gnósticas, cf. *Ibid* , pp. 799-803.

26 . Deberían tenerse presentes aquí las consideraciones hermenéuticas incluidas en el tomo 1 de esta obra. C. Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 49. 75.

27 . La expresión es de James L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel,* New York, 1968, XVI, citado en Lona, «Wahrheit und Freiheit in Jo 8,31-36», p. 306.

28 . Cf. Lona, «Wahrheit und Freiheit in Jo 8,31-36», pp. 300-313.

29 . *Ibid* ., p. 309.

30 . *Ibid* ., p. 310.

31 . *Ibid* ., p. 311.

32 . Cf. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación «Libertatis conscientia»,* nº 3. Quizá convenga recordar que la intervención anterior de la Congregación sobre el tema, la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación»* (1984), había prometido un tratamiento más integral de este. Resulta curioso y significativo que, en aquella primera Instrucción, la cita de Jn 8,32 no aparece ni en el texto ni en las notas del capítulo IV («Fundamentos bíblicos»), mientras que en la segunda Instrucción (de 1986) es la cita que funda toda la reflexión.

33 . Cf. Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres,* Salamanca, Sígueme, 1990.

34 . *Ibid* ., p. 123.

35 . *Ibid* ., p. 133.

36 . Se trata de Söding, «Die Macht der Wahrheit», citado más de

una vez.

37 . «[…] en todo el Nuevo Testamento se encuentra una sola figura que se debe honrar: Pilatos, el gobernador romano. Tomar en serio un asunto entre judíos es cosa a la que no se resuelve. Un judío de más o de menos, ¿qué importancia tiene? […] La noble ironía de un romano, ante el cual se ha hecho un cínico abuso de la palabra verdad, ha enriquecido el Nuevo Testamento con la única palabra que tiene valor, que es por sí la crítica y aún el aniquilamiento del Nuevo Testamento: ¿qué es la verdad? […]», Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo* , nº 46; ed. por elaleph.com (1999), pp. 64-65.

38 . Söding, «Die Macht der Wahrheit», p. 56.

39 . *Ibid* ., 57.

40 . «Los "apremios ilegales" adquirieron deformidades supremas en el caso de las víctimas mujeres. El infierno de las violaciones. Testigos cuentan que Alice Domon, aún viva, había quedado tan deshecha, que no podía caminar, tenían que llevarla al baño. Un paraíso de femicidios. El más grande espanto de esta historia», J. Llach, Z. Ramírez, M. Roger, S. Urrestarazu, M. Vanzini, «Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada», *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 577.

41 . Cf. Maurice Bellet, *L´immense* , Nouvelle Cité, 1987, pp. 52-53. En los renglones siguientes exponemos muy sucintamente este pensamiento profundo y difícil (en apenas dos páginas breves), con citas textuales o paráfrasis.

42 . Para una hermenéutica «sensorial» a partir del texto de 1 Jn 1,1-4, cf. Gerardo Söding, «Ese toque, esa mirada, esa voz… La vida de los sentidos y el sentido de la vida», en Cecilia Avenatti de Palumbo, Alejandro Bertolini (eds.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia* , Buenos Aires, Ágape, 2016, pp. 383-396.

43 . Cf. GS 44 (cursivas nuestras).

44 . Cf. Carlos Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de la *Gaudium et spes* », en Virginia R. Azcuy, Carlos Schickendantz (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* , Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, pp. 53-87. El autor no solo ha presentado esta novedad como un marco teórico de renovación teológica, sino que la ha aplicado como una forma de «teología inductiva», partiendo del análisis de fenómenos eclesiales y sociales para practicar un pensar teológico en verdadero intercambio con el «mundo».

45 . Cf. C. Bianchi, L. Liberti, «La memoria como cáliz», puntos 1 y 2.4, pp. 177 y 168, respectivamente.

46 . Cf. R. Albelda, D. Graneros, «El Episcopado argentino y las autoridades nacionales durante la democracia. Posicionamientos frente al período 1976-1983», puntos 3, 8 y 9, pp. 214, 231 y 234, respectivamente.

47 . Cf. Gerardo Söding, «Una escucha "estereofónica". El Texto y la Vida interpretan la Palabra», en *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* , Virginia R. Azcuy, Diego García, Carlos Schickendantz (eds.), Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017, pp. 71-104.

48 . Feliz expresión de la escatología cristiana, que en nuestra Facultad de Teología ha inculcado, desde su esperanza teologal y su reflexión teológica, el padre Fernando Ortega.

CAPÍTULO 22

Construir puentes de paz y derribar muros de enemistad. «Felices los que trabajan por la paz» en nuestra Argentina

CARLOS MARÍA GALLI

Esta contribución desea hacer un aporte a pensar la misión de la Iglesia en la Argentina y la convivencia en paz cuando nuestra patria celebra cuarenta años ininterrumpidos de vida política democrática. Supone la concepción de la historia como espacio de experiencia pasada, ámbito de iniciativa presente —acción y pasión—, y horizonte de espera futuro, con lo cual este último capítulo del tomo 3 se vincula con el primero del tomo 1. (1) Asume la reconstrucción histórica hecha sobre lo vivido y sufrido —abierta— para comprender la actualidad del Evangelio en nuestro tiempo y abrir el horizonte para encontrar caminos de encuentro, unión y paz entre los argentinos.

El cristianismo es un mensaje de paz desde la primera Navidad: «Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor» (Lc 2,14). Jesús proclamó la bienaventuranza: «Felices los que trabajan por la paz porque serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Los cristianos queremos vivir la bienaventuranza de la paz y construirla junto con todos los demás ciudadanos.

En el siglo XX la paz ha sido motivo de reflexión en la Iglesia. En la enseñanza de los papas hay una línea de fondo que va de la encíclica *Pacem Dei munus* de Benedicto XV en 1920, después de la gran guerra, (2) a la *Fratelli tutti* (FT) de Francisco en 2021. Su capítulo VII, «Caminos de reencuentro», se refiere a varios temas que interesan aquí (cf. FT 225-270). Originalmente, este último capítulo iba a ser un comentario actualizado de esa enseñanza. Luego de cambios de autores y temas, asumí la elaboración de una meditación teológica y filosófica sobre la construcción de la paz. Mi reflexión invita a pensar razones de fondo para reconstruir una convivencia social fraterna. No pretende señalar lo que se debe hacer, sino algo de lo que se puede hacer con la ayuda de Dios y de los demás, porque la paz es un don de

Dios confiado a nuestra responsabilidad.

Me concentro en la paz como obra del amor y la justicia. No desarrollo las nociones verdad y libertad, reconciliación y perdón, salvo en sus conexiones directas con la paz. Ellas están tratadas en capítulos teológicos precedentes, con sus contenidos y acentos. (3) En 2023 nos afectan problemas gravísimos como el empobrecimiento y la desigualdad, la incertidumbre y el temor, el hartazgo y la anomia, la inflación y la informalidad, la inseguridad y la narco-criminalidad. Estamos en la encrucijada crítica de un país partido con alto grado de polarización. (4) Este ensayo, de raíz bíblica y proyección social, apunta a superar heridas abiertas por enfrentamientos pasados y discordias presentes. Teniendo en cuenta el pasado, que aún pesa, apunta a crear concordia en la nación que queremos. (5) Desea interpretar y actualizar el Evangelio de la paz para nuestra patria.

Señalo la Buena Noticia que Cristo trajo a la historia (1) y analizo las bienaventuranzas de los pacíficos y los pacificadores (2). Luego estudio la lógica evangélica de la aproximación por amor (3) y las bases para derribar los muros de la enemistad, tender puentes de paz y edificar la casa común (4). Después considero los cuatro pilares de la paz señalados por Juan XXIII y el llamado de Francisco a ser artífices y artesanos de la concordia (5), con la esperanza de que donde abundan el odio, la injusticia y la violencia sobreabunden el amor, la justicia y la paz (6).

1. La teología de la Buena Noticia de la Paz

1.1. La paz en la teología de la historia

La teología es pensar la fe. El discurso teológico despliega la razón del creyente que cree y piensa lo que cree a partir de la Palabra de Dios trasmitida por el Pueblo de Dios. Dios nos habló de un modo pleno en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios (Mc 1,1; Hb 1,1-2), la Palabra de Dios que se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1,14). Jesucristo es el revelador, el narrador, el exégeta del Padre (Jn 1,18) y el donador del Espíritu, que nos conduce a la Verdad plena (Jn 16,13).

Solo Dios, en Cristo, revela plenamente a Dios. Al mismo tiempo, Jesucristo es la Palabra de Dios acerca de la vocación y la dignidad del ser humano. El Concilio Vaticano II enseña que «Cristo, el Nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22).

Dios, Cristo y el ser humano forman el triángulo fundante de la doctrina cristiana. La Iglesia católica presenta un humanismo centrado en Cristo, trascendente, integral, universal. La doctrina sobre la paz pertenece a la visión cristiana de la persona, la sociedad y la historia. En las últimas décadas el catolicismo proclama un mensaje de paz coincidente con los anhelos más profundos de la familia humana. El

Vaticano II recordó la bienaventuranza de los que trabajan por la verdad de la paz, condenó la crueldad de la guerra, llamó a los cristianos para que cooperen con los hombres de buena voluntad en la tarea de cimentar la paz en la justicia y el amor (cf. GS 77).

La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo, que procede de Dios Padre. En efecto, el propio Hijo encarnado, Príncipe de la paz, ha reconciliado con Dios a todos los hombres por medio de su cruz, y, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano ha dado muerte al odio en su propia carne y, después del triunfo de su resurrección, ha infundido el Espíritu de amor en el corazón de los hombres (GS 78).

La Conferencia Episcopal Argentina exhortó muchas veces a construir la paz. Entre 1965 y 1981 emitió treinta y cuatro documentos de diverso tenor en favor de la paz y en contra de la violencia y la guerra. Catorce fueron entre 1966 y 1975, dieciocho de 1976 a 1983. (6) En el tomo 1 recordamos textos emitidos ante la creciente espiral de violencia. En el tomo 2 se analizaron los contextos y contenidos de documentos mayores, como «La paz es obra de todos», de 1979. En este volumen hay un capítulo dedicado a los principales pronunciamientos de los obispos sobre el tema desde 1983 hasta 2012. (7) El último texto allí estudiado, «La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, el amor y la paz», es el que promovió hacer la investigación histórica, que nos fue confiada en 2017.

En la continuidad histórica del Pueblo de Dios escuchamos la frase de Pilato: « ¡Aquí tienen al hombre!» (Jn 19,5). La expresión trasciende su sentido inmediato y resume la humanidad entrañable de Dios en Cristo, «el Hombre Nuevo» (Ef 2,25), modelo divino de los seres humanos. La antropología teológica comprende lo humano —incluida la vocación a la paz— desde Cristo. Él es la fuente del humanismo cristiano y la Doctrina Social de la Iglesia. La dignidad de la persona, llamada a la amistad social y a la fraternidad universal, impulsa a construir la paz en la casa común.

1.2. ¿El Evangelio de la Paz en la Argentina?

La enseñanza de Jesús sobre la paz está situada en la historia universal. San Lucas muestra que el Niño Dios nació en Belén cuando Augusto decretó el primer censo que empadronó al mundo entero (cf. Lc 2,1). El emperador ostentaba los títulos de «salvador del género humano» y «pacificador de la ecumene». El César quería ser visto como el hombre que la providencia envió como salvador (*soter*), un título que en la traducción griega del Primer Testamento se reservaba a Dios.

El emperador tenía un perfil político y, además, era una figura religiosa, que se convirtió en objeto de culto en la religión imperial.

Era un hombre reconocido con cualidades divinas y salvíficas, que sobrepasaba los límites de la política. En el año 27 a.C., tres años después de su toma de posesión, el senado le otorgó el título de *Augusto* (en griego *sebastos*), que significa «el adorable». El emperador se presentaba como el portador de la paz, como refleja el *Ara Pacis Augusti* . La *pax romana* estaba asociada a la concordia establecida de hecho y a la no beligerancia impuesta por el poder imperial, que incluía la sumisión de los vencidos ante los vencedores.

Natus ad pacem , el emperador garantizaba la seguridad en sus dominios. En ese marco, hay que apreciar la mención de que el pequeño Jesús, nacido en una periferia del imperio, sea celebrado con el canto a la gloria a Dios y al don de la paz. Al afirmar que Jesús es el Salvador y el Señor que trae la paz, Lucas confronta la teología política de Augusto como pacificador, reforzada por la veneración al monarca de la cultura oriental. (8) La *pax Christi* es un bien divino, superior a la *pax romana* , una paz que da Dios y el mundo no puede dar (cf. Jn 14,27), que dura más allá del tiempo del poder imperial, porque procede de Dios, «el Dios de la Paz» (Rm 15,33). La tradición paulina expresó que Cristo conquistó el título de *Pacificador* por vencer en la cruz a las potencias cósmicas (cf. Col 1,20) y restablecer la paz haciendo «un solo Hombre Nuevo» (Ef 2,15).

Cristo, reconciliador del hombre y el cosmos, es el pacificador y el mensajero de la paz.

Cristo es nuestra paz; él unió a los dos pueblos en uno solo derribando el muro de enemistad que los separaba y aboliendo en su propia carne la Ley con sus mandamientos y prescripciones. Así creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, destruyendo la enemistad en su persona. Él vino a proclamar la Buena Noticia de la paz, paz para ustedes, que estaban lejos, paz también para los que estaban cerca (Ef 2,14-17).

El anuncio cristiano se corresponde con el bien de la paz, un valor básico declarado por la Constitución de la Nación Argentina, asociado a la protección del valor superior de la vida. (9) Se encuentra entre los principios enunciados en su Preámbulo: «con el objeto de constituir la unión nacional, afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad». La historia argentina está atravesada por desencuentros y contiendas. El adjetivo «interior» fue puesto expresamente para mover a superar las guerras civiles y la anarquía que dominó en la primera mitad del siglo XIX. (10) Tiene una relación directa con otra finalidad constitucional, que es la de «constituir la unión nacional».

En 1852, Juan Bautista Alberdi publicó las *Bases* , en las que

afirmó que «la paz y el orden interior son otros de los grandes fines que debe tener en vista la sanción de una Constitución argentina», a tal punto que, en su borrador de un preámbulo, escribió que uno de los objetivos debía ser «reglar las garantías públicas de orden interior, de seguridad exterior». (11) Lo «interno» se distingue de la paz «exterior», que considera las relaciones pacíficas con otras naciones del mundo.

En 1870, Alberdi, exiliado en París, escribió sobre el crimen de la guerra. Allí citó el contenido de las bienaventuranzas de Jesús sobre la paz, sin nombrar la fuente evangélica. Lo hizo para fundar la educación para la paz que debía regir la convivencia en el interior de un país y, sobre todo, en lo que llamaba el pueblo-mundo, el pueblo de pueblos, la comunidad de naciones. (12)

La subversión violenta del orden constitucional por parte del golpe militar de 1930 inició medio siglo de discordias que dividieron al pueblo argentino. La espiral de violencia —con todas sus formas— y el terrorismo de Estado laceraron el cuerpo social y enlutaron a la patria. La restauración democrática de 1983 inició una nueva etapa, si bien no dejamos de sufrir crisis sociales y polarizaciones políticas. Necesitamos retomar la construcción de la amistad cívica y la paz social ante las heridas abiertas entre personas y grupos enfrentados en los años sesenta y setenta, y las urgencias actuales nacidas de la decadencia y la frustración de grandes mayorías.

En 2023 la República Argentina cumple sus cuarenta años de democracia sin los golpes de Estado ni la violencia política que hay en países hermanos. Pero tiene una inmensa deuda social con su pueblo, empobrecido, sobre todo con los sectores más humildes. Hoy estamos llamados a luchar por la justicia, la libertad y el respeto a los derechos humanos para que las personas y las familias vivan con la dignidad que se merecen. En este contexto parece que buscar la paz pasa por otras urgencias, como la de la superar la pobreza y garantizar la seguridad. No obstante, notamos sorpresa, apertura y buena recepción a esta obra orientada a hacer un aporte al conocimiento de la verdad histórica de la Iglesia en el pasado reciente y a destacar el valor de la verdad como un pilar de la convivencia. Por eso, lo que decimos en referencia a aquella época de violencia y terror, deja enseñanzas y requiere aprendizajes para convivir en una sociedad democrática memoriosa, libre, igualitaria, respetuosa, que trabaja por la pacificación de la patria. Francisco enseña:

La Iglesia proclama «el evangelio de la paz» (*Ef* 6,15) y está abierta a la colaboración con todas las autoridades nacionales e internacionales para cuidar este bien universal tan grande. Al anunciar a Jesucristo, que es la paz en persona (cf. *Ef* 2,14), la nueva evangelización anima a todo bautizado a ser instrumento de pacificación y testimonio creíble de una vida reconciliada. Es hora de saber cómo diseñar, en una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones (EG 239).

2. Felices los constructores de la paz

San Mateo presenta a Jesús como el predicador de la Buena Notica del Reino de los cielos —su forma de hablar del Reino de Dios—, que llega en la persona, las palabras y las obras del mismo Jesús. La primera sección discursiva contiene el Sermón de la Montaña (cf. Mt 5,1-7,29), que presenta la nueva justicia del Reino, «superior a la de los escribas y fariseos» (Mt 5,20), para ser recibida por la conversión y la fe en Jesús como Cristo e Hijo de Dios (cf. Mt 4,17; 16,16). (13)

En la cátedra del monte el Maestro enseña con autoridad al pueblo y a los discípulos. «Al ver a la multitud, Jesús subió a la montaña, se sentó, y sus discípulos se acercaron a él. Entonces tomó la palabra y comenzó a enseñarles» (Mt 5,1-2). La conclusión confirma: «Cuando Jesús terminó de decir estas palabras, la multitud estaba asombrada de su enseñanza, porque él les hablaba como quien tiene autoridad y no como sus escribas» (Mt 7,28-29). La lección trata del adviento del Reino de los cielos, desde la primera bienaventuranza para los pobres de espíritu (cf. Mt 5,3) a los últimos dichos sobre los auténticos seguidores de Jesús que cumplen la voluntad del Padre (cf. Mt 7,21).

Las Bienaventuranzas son una forma de expresión bíblica. Su mensaje constituye el corazón del Evangelio. Expresa una felicitación dirigida a quien posee una cualidad que lo hace beneficiario de un bien. Comienza con la expresión: «feliz el hombre que…» (Sal 1,1). El término griego *macarios* es un vocablo religioso que significa «feliz» o «dichoso» en un sentido pleno. La traducción más común es con la palabra «bienaventurado». Asociada al gozo del cielo, explicita el carácter escatológico de las promesas con las que Dios nos hace y hará plenamente dichosos.

2.1. ¿Pacifistas o pacificadores?

Jesús llama a la felicidad. Retoma una tradición de profetas y salmos que declaran «dichosos» a quienes cumplen la voluntad de Dios. Según los estratos de la tradición evangélica, se han estudiado las variaciones de las expresiones dedicadas a los dichosos en la predicación de Jesús en las tradiciones orales, en los materiales escritos y en los textos de los evangelios. En Lucas son dichas en la llanura (cf. Lc 6,20-26); en Mateo se sitúan en la montaña (cf. Mt 5,1-12). (14)

En las bienaventuranzas de Mateo aparecen una galería de retratos. Jesús felicita a quienes tienen las disposiciones para ingresar al Reino que anuncia e inaugura. Esas condiciones definen a sus seguidores, pero tienen, en primer lugar, una dimensión cristológica, porque retratan el rostro y el corazón de Jesús. Las actitudes del discípulo son actuadas y padecidas por el Maestro. Él pide a otros solo aquello que hace. Quien desea la vida plena ha de entrar en comunión con Jesús y vivir lo que vivió. «Vivo, pero no soy yo quien vive, es Cristo que vive en mí» (Ga 2,20).

« Felices los mansos, porque recibirán la tierra en herencia» (Mt 5,4). Las dos primeras bienaventuranzas están dedicadas a los pobres de espíritu y a los mansos. La Biblia usa la misma palabra para ambos tipos de personas. Jacques Dupont llama a la tercera la «bienaventuranza de los no violentos» y la comprende como un desdoblamiento de la primera, referida a los humildes de corazón. La primera tiene como trasfondo a Isaías 61,1, que se refiere a los *anawin* , los que están quebrantados ante los que tienen poder. Son los humillados, que no pueden hacerse respetar, ni levantar la cabeza. Los *anwey ruah* son los pobres de espíritu. Se encorvan interiormente y se entregan a Dios con un corazón humilde, paciente, sumiso, dócil, confiado.

«Manso» dice con el sustantivo griego *praýs* , que está tres veces en Mateo (cf. Mt 5,4; 11,29; 21,5) y una en la carta de Pedro (cf. 1 Pe 3,4). Esta bienaventuranza tiene como fuente el Salmo 37,1: «los sufridos —*anawin* — poseerán la tierra y gozarán de una gran felicidad». Ofrece consuelo a los justos que se indignan por la

prosperidad de los malvados y la desolación de los buenos. Los convoca a evitar la exasperación, mantener la tranquilidad, tener mucha paciencia y una confianza absoluta. Hay que ser muy fuerte para controlar la ira por la indignación y ser dulce ante la amargura de la agresión. La mansedumbre se opone a la ira, la arrogancia, la dureza, la agresividad.

El *anaw /praýs* pone su esperanza en Dios: «descansa en el Señor y espera en él» (Sal 37,7). A pesar de los ultrajes, quienes perseveran mansos «poseerán la tierra» y verán cumplidas en sus vidas la promesa de Dios. Los mansos esperan en el Señor y él confía en ellos: «En ese pondré mis ojos, en el humilde y el abatido, que se estremece ante mis palabras» (Is 66,2). La segunda bienaventuranza se ubica entre la primera sobre los pobres y la séptima sobre los artesanos de la paz.

Jesús vivió la humildad que pidió. No ingresó en la ciudad santa como un mesías que buscaba el poder político con la fuerza militar, ni tenía ejércitos, carros ni caballos, que eran animales de guerra. Él se presentó como un rey de paz, manso (adjetivo que no está en los paralelos de los otros evangelios), sobre un asno, que era la cabalgadura de los pobres. Mateo contempla así la entrada en Jerusalén: «Mira a tu rey, que viene a ti, humilde, montado en un pollino» (Mt 21,5; cf. Za 9,9).

Mateo presenta una declaración de Jesús única en el Nuevo Testamento: «Aprendan de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontrarán descanso para sus almas» (Mt 11,29). Jesús no es un doctor orgulloso y rígido, que al enseñar la Ley impone cargas de preceptos que agobian a la gente simple y que no se preocupa en cumplir (cf. Mt 23,4). Aquellos son piadosos sin misericordia. Jesús es un maestro humilde y manso, que rechaza la violencia de la imposición religiosa, comprende la debilidad de los sencillos y atrae con dulzura a la escuela del Reino. (15) Si Moisés fue «un hombre muy humilde, el hombre más sufrido sobre la tierra» (Nm 12,3), Jesús, más grande que Moisés, es el varón de dolores, el justo paciente, el príncipe de la paz. La mansedumbre incluye y supera la renuncia a la violencia porque es una clave cristológica que caracteriza el perfil espiritual de la comunidad de los discípulos de Jesús. (16) Las bienaventuranzas de Mateo sobre la mansedumbre y la paz no tienen paralelos en Lucas y se agregan a las que tienen en común. (17)

2.2. ¿Pacificadores o constructores de la paz?

«Felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Otras dos bienaventuranzas se refieren a acciones que surgen del amor: las referidas a los misericordiosos (cf. Mt 5,7) y los pacificadores (cf. Mt 5,9). Se entienden con relación al amor al prójimo y a sus conexiones con la misericordia, el perdón, la mansedumbre y la humildad. Estas bienaventuranzas, la quinta y la

séptima, son dos formas concretas de amar y ayudar a los demás.

Misericordia . Ser misericordioso es actuar con misericordia, como expresa la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10,37). Una de sus formas es no juzgar a los otros: «No juzguen, para no ser juzgados. Porque con el criterio con que ustedes juzguen se los juzgará y la medida con que la midan se usará para ustedes» (Mt 7,1-2). La sentencia de Mateo tiene su paralelo en Lucas (cf. Lc 6,37-38) y su explicación en la Carta de Santiago, que resume la Ley en el amor al prójimo (cf. Sgo 2,8) y declara: «El que no tiene misericordia será juzgado sin misericordia» (Sgo 2,13).

Ser misericordioso es dar y perdonar. Por un lado, es perdonar a los que nos ofenden. Después del llamado a perdonar siempre, Mateo presenta la parábola del siervo que recibió misericordia y fue inmisericorde. Esta enseña el deber de ser compasivo, tener paciencia y perdonar las deudas como Dios perdona. Agrega que Dios nos tratará del mismo modo en que hayamos tratado a los hermanos (cf. Mt 18,23-35). Reconocer el perdón que se recibe de Dios implica corresponder con la oferta de paciencia y perdón a quien lo pide. (18) La oración del Padrenuestro dice: «Perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido» (Mt 6,12). A lo que sigue: «Si perdonan sus faltas a los demás, el Padre que está en el cielo también los perdonará a ustedes. Pero si no perdonan a los demás, tampoco el Padre los perdonará a ustedes» (Mt 6,14-15).

La misericordia mueve a ayudar a quienes sufren miserias. La descripción del juicio final (Mt 25,31-46), que Francisco llama el gran «protocolo» sobre el amor (cf. GE 95-109), recoge acciones que el judaísmo llamaba obras de misericordia. Jesús se identifica solidariamente con los míseros: «Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, estaba de paso y me hospedaron, desnudo y me vistieron, enfermo y me visitaron, preso y me vinieron a ver» (Mt 25,35-36). El texto no es solo una invitación a la caridad, sino una página de cristología que ilumina el misterio de Cristo. Él, siendo rico se hizo pobre y está presente en los pobres. También esclarece la identidad del discípulo que ama (*agape*) con misericordia (*eleos*). Mateo recuerda dos veces la frase de Oseas: «Misericordia quiero y no sacrificios» (Mt 9,13; 12,7).

La enseñanza de Jesús culmina la revelación de la misericordia de Dios. Ella no se refiere solo al obrar del Padre, sino que se vuelve un criterio de la conducta moral de los hijos con sus hermanos. El texto mateano promete: «Felices los misericordiosos porque obtendrán misericordia» (Mt 5,7). El final de ese capítulo quinto, después de enseñar el amor a los enemigos, concluye: «Por lo tanto, sean perfectos como es perfecto el Padre que está en el cielo» (Mt 5,48). La perfección es la bondad misericordiosa de Dios. Y la misericordia es la

perfección de la justicia de Dios, no su oscurecimiento ni su supresión. (19) San Lucas, el evangelista de la misericordia, dice en el texto paralelo: «Sean misericordiosos como el Padre de ustedes es misericordioso» (Lc 6,36).

Paz . La séptima bienaventuranza enseña que amar a los demás implica trabajar por la paz. Para comprenderla hay que descartar dos interpretaciones. Por un lado, pensar que se refiere a *los pacíficos* , como si fueran los no violentos de la segunda felicitación (cf. Mt 5,4). Estas son personas benévolas, que quieren llevarse bien con todos, evitar conflictos, no agredir de palabra ni de obra, buscar la armonía. Esta clase de paz depende de los propios actos. En los años sesenta del siglo pasado los pacifistas que se oponían a la guerra y cultivaban la no violencia interpretaban la séptima bienaventuranza a partir de la segunda, como forma de pacifismo personal. En esa línea se leía otro dicho: «Que haya sal en ustedes mismos y vivan en paz unos con otros» (Mc 9,50).

Por cierto, la mansedumbre es un fruto del Espíritu Santo (cf. Ga 5,23). Lleva a corregirse y corregir «con espíritu de mansedumbre» (Ga 6,1). Con esa actitud se debe defender la fe y las convicciones (cf. 1 Pe 3,16) y tratar a los adversarios (cf. 2 Tm 2,25). La mansedumbre no violenta es un testimonio revolucionario en un mundo donde muchos alimentan controversias, ofenden a los demás y buscan imponer las propias convicciones con prepotencia. El pacifismo es un estilo de vida acorde con el Evangelio. No obstante, eso no alcanza para construir la paz.

La palabra que se emplea en la séptima bienaventuranza da otro paso. No se trata solo de vivir en buenas relaciones con los que salen al paso, ni de tener la fortaleza y la templanza necesarias para soportar agresiones, perseverar en el bien, mantener la serenidad y la alegría. El ser «pacífico» es una virtud importante, pero no expresa todo lo que Jesús dice aquí sobre la paz.

También hay que descartar la lectura que dice que Jesús se refiere a *los pacificadores* lo que, por el contrario, parece sugerir demasiado. En el contexto de la cultura griega y el Imperio romano, el título pacificador, atribuido a Alejandro Magno y a César Augusto, indica una persona que tenía poder para imponer la paz a otros, reprimiendo, si considera necesario, a los que ponían en peligro el orden social. Los emperadores romanos hicieron un imperio que ejercía su *imperium* para pacificar los desórdenes en los pueblos sometidos con su fuerza militar y su poderío bélico. La palabra *eiréne* (paz) indicaba originalmente, en el mundo griego, la suspensión temporal de la guerra por un pacto que implicaba la renuncia al uso de la fuerza y establecía un orden compartido.

En el primer Testamento la paz (*shalom*) tiene sentido positivo. Es

difícil encontrar en el lenguaje de Israel un término comparable a *shalom* que exprese un bien supremo de contenido religioso y humanista, y se emplee en las situaciones de la vida ordinaria. La paz es el don de Dios a su pueblo por excelencia (cf. Sal 85,9-14), por lo cual se pedía: «Señor: da la paz». Expresa la integridad y la felicidad en todas sus dimensiones, que se da en la historia y alcanzará su plenitud escatológica de una «paz sin fin» (cf. Is 9,5-6; 11,1-2; Zac 9,9-10). Era la suma de los bienes e implicaba la comunión con Dios, el vínculo con los otros, la armonía con la naturaleza, la integridad personal. Era el bien deseado para uno y para los otros, por eso se saluda deseando la paz.

El Nuevo Testamento recoge varios aspectos de la paz: bienestar, armonía, calma, seguridad, concordia, buenas relaciones, unión con Dios, salvación plena (cf. Lc 1,79; 2,14; Hch 10,36; Rm 15,13; Ef 1,2; 2,14). La palabra hebrea *shalom* y su traducción griega *eiréne* reúnen varios sentidos salvíficos, sobre todo si se usan con relación a otros términos. Dios es el Dios de la paz.

La séptima bienaventuranza es original. El adjetivo *eirenopoios* solo aparece aquí en el Nuevo Testamento. No se refiere a los pacíficos ni a los pacificadores. Identifica una categoría intermedia y, al mismo tiempo, superior. Son aquellos mencionados con la palabra compuesta *eirenopoioí:* personas que hacen, procuran, construyen, crean la paz. (20) No hay antecedentes de esa palabra en la traducción griega del primer Testamento por los Setenta. Se puede recordar un proverbio: «El que reprende con franqueza da paz» (Prov 10,10). Otras formas compuestas aparecen en la tradición paulina teniendo por agente a Jesús, quien «hizo la paz» (Ef 2,15) por el don de su vida hasta la sangre de la cruz. Santiago explicita que la paz fructifica en quien obra bien: «Un fruto de justicia se siembra pacíficamente para los que trabajan por la paz» (Sgo 3,18).

Misericordia y paz. Trabajar por la paz era una obra de misericordia en el judaísmo del siglo I. Esa parénesis sapiencial promovía pasos concretos para renovar las relaciones humanas. Una máxima del maestro Hillel decía: «Aarón amaba la paz, buscaba la paz y lograba la paz entre un hombre y su prójimo». Si la misericordia consiste en ayudar a quienes están en dificultades, una obra compasiva es ayudar para que se entiendan los esposos enojados, los amigos enfrentados, los vecinos peleados. Según los maestros de la Ley, el mejor servicio que se podía prestar a otro era ayudar a reconciliarlo con los demás. Así se comprendía el oráculo de Malaquías que prometía la llegada de Elías para «reconciliar a los padres con los hijos y a los hijos con los padres» (Mal 3,24).

Asociando las bienaventuranzas quinta y séptima, Jesús convoca a desplegar una acción mediadora que sirva para restablecer los

vínculos interpersonales y recuperar la paz. La ayuda con misericordia y el trabajo por la paz están vinculados al amor al prójimo, central en el primer evangelio, que es una acción por el bien del otro. Los *eirenopoioí* son personas que, por amor al prójimo y sin interés personal, están dispuestas a situarse en medio del fuego cruzado de dos partes en pugna y trabajar para restablecer la paz. Su figura indica una acción laboriosa y no una mera disposición interior. La excepción surge cuando Jesús, que es signo de contradicción, exige fidelidad al seguidor. Cuando hay un conflicto nacido por la adhesión a él, dice que no vino a «traer la paz» (Mt 10,34). Fuera de eso, el servicio para pacificar a querellantes es una obra de misericordia que merece ser llamado «hijo de Dios» porque Dios es quien primero reconcilia.

2.3. El amor al prójimo y la reconciliación con el hermano

Jesús vincula los dos mandamientos del amor, expresa que el segundo es semejante al primero y resume la Ley y los Profetas en ambos (cf. Mt 22,20). En ese marco reinterpreta *la regla de oro* de Mateo con una formulación fuerte. Lucas, en el discurso de Jesús en la llanura, formula esa regla ética de la sabiduría helenística llamando a hacer por los demás el bien que uno quiere para sí: «Hagan por los demás lo que quieren que los hombres hagan por ustedes» (Lc 6,31).

Mateo la ubica en el sermón del monte, donde actualiza la Voluntad de Dios y muestra que es un patrimonio de la tradición judía. Comienza al revés: señala lo que se desea que los demás hagan con el fin de que uno lo haga por ellos: «Todo lo que deseen que los demás hagan por ustedes, háganlo por ellos: en esto consiste la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). Esta expresión de la regla es la conclusión del sermón mateano, en el cual Jesús afirma que vino a cumplir la Ley y los Profetas (cf. Mt 5,17). El amor al prójimo privilegia una variante positiva del precepto que toma del Primer Testamento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18, citado en Mt 5,43).

La regla de oro puede ser interpretada como el mandato del amor según la lógica evangélica del don y como el principio supremo de la moralidad filosófica sin un fundamento teológico. Ambos evangelistas la citan junto a las bienaventuranzas de Jesús y sus enseñanzas sobre el amor al enemigo (cf. Mt 5,44; Lc 6,27). El mandato de Jesús supera una ética humanista centrada en la equivalencia de la regla de oro, y presenta una lógica supra-ética o teologal de la sobreabundancia del amor, que tiene su fuente en el amor de Dios. «Si ustedes solamente aman a los que los aman, ¿qué recompensa merecen? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen lo mismo los paganos?» (Mt 5,46-47).

La novedad del amor evangélico, frente a las normas morales judías y griegas, introduce la gratuidad de una iniciativa. No anula la

exigencia justa de la regla de oro, sino que la incluye y, a la vez, la excede de forma desbordante. La ética del Reino de Dios crea una tensión «entre el amor unilateral y la justicia bilateral, y en la interpretación de una según los términos de la otra». (21) Una frase del discurso del llano, en el contexto del amor misericordioso, dice: «Den y se les dará. Les volcarán sobre el regazo una buena medida, apretada, sacudida y desbordante. Porque la medida con que ustedes midan también se usará para ustedes» (Lc 6,38). El amor, la misericordia y el perdón, la sobreabundancia termina siendo la verdad oculta de la correspondencia.

San Mateo se refiere tres veces al *amor al prójimo* (Mt 5,43; 19,19; 22,39). El sermón del monte incluye seis antítesis, con las cuales el Maestro enseña la justicia del Reino en varias situaciones vitales. En la sexta, Jesús contrapone el amor al prójimo y el amor al enemigo para extender el primero hasta el segundo. «Ustedes oyeron que se dijo: “amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”. Pero yo les digo: “amen a sus enemigos” [...]» (Mt 5,43-44). Jesús habla por segunda vez del amor al ponerlo en la lista de preceptos que recuerda al joven rico y que este ha cumplido, lo que permite invitarlo a vender sus bienes y distribuir el dinero entre los pobres (cf. Mt 19,19).

La tercera ocasión es la cuestión del mandamiento principal (cf. Mt 22,34-40). Mateo coincide con los paralelos de los otros sinópticos, si bien ellos se sitúan en contextos distintos (cf. Mc 12,28-31; Lc 10,25-28). Ellos citan el precepto del Levítico en una conversación privada. Mateo da más relieve al deber de amar al prójimo porque lo presenta en una reunión de Jesús con fariseos, de quienes el doctor de la ley es el portavoz. En esa escena la pregunta es más concreta porque no trata del primer mandamiento, sino del más grande. Aquí hay otra novedad de Mateo. Después de afirmar que el amor a Dios es el mandamiento primero y principal, Jesús explicita que el segundo no es menos importante. «Hay un segundo *semejante* al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22,19; cf. Lv 19,18). Jesús pone ambos mandamientos semejantes del amor como un par y dice que de ellos dos dependen «toda la Ley y los Profetas» (Mt 22,40). (22)

Jesús enseña que hace falta una justicia superior que cumpla la voluntad de Dios centrada en el amor. En ese marco se ubica la primera antítesis que ejemplifica la ética del Reino. A propósito del mandamiento «no matarás», Jesús profundiza el sentido del homicidio para mostrar que hay distintas formas de herir al prójimo, como la ira, el insulto y la maldición (cf. Mt 5,21-22). Luego se refiere a la conducta que se debe tener en un proceso donde se enfrentan adversarios. «Por lo tanto, si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja tu ofrenda ante el altar, ve a reconciliarte con tu hermano, y solo

entonces vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt 5,23-24). Por el amor al prójimo «el adversario ha de transformarse en un hermano». (23) Así se anticipa el amor al enemigo, el tema de la sexta antítesis. El encuentro con Dios, el Padre, funda la vinculación con otros seres humanos, que son hermanos. La exigencia de la reconciliación con los hermanos (Mt 5,24) se vincula con las otras acciones señaladas por Mateo: trabajar por la paz (Mt 5,9), amar a los enemigos (Mt 5,43), perdonar las ofensas (Mt 6,14).

2.4. ¿Amor al enemigo?

El amor construye la paz. Pero ¿puede el amor atravesar la enemistad? Rudolf Schnackenburg asoció los últimos macarismos, sobre todo la bienaventuranza de la paz, con el precepto del amor a los enemigos (Mt 5,43-48). (24) Una clave de esta vinculación es la promesa de ser «hijos de Dios», una expresión en plural que se encuentra aplicada a los discípulos, porque en el primer evangelio solo Jesús es el Hijo de Dios (cf. Mt 8,29; 26,63). (25) A los que hacen la paz se les hace la promesa escatológica de que «serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9) y a los que aman a sus enemigos se les señala que, como consecuencia de su obrar, «serán hijos del Padre que está en el cielo» (Mt 5,44). Una correspondencia semejante hay entre la bienaventuranza dedicada a «los perseguidos por practicar la justicia» (Mt 5,10) y la exigencia «rueguen por sus perseguidores» (Mt 5,44). Este es un tema propio de Mateo, quien escribe para una comunidad que sufría persecuciones, torturas y muerte (cf. Mt 23,34). Es significativo que el paralelo de Lucas, cuando manda amar a los enemigos, no se refiera a la persecución (cf. Lc 6,27-28).

El «hacedor de paz» está llamado a superar la enemistad no solo entre terceros en pugna, sino también cuando él se encuentra perseguido por ser odiado y considerado como un enemigo. En ambas situaciones aparece en el horizonte de la filiación divina plena. A la tendencia a la agresión, el cristiano opone el amor al prójimo, la misericordia que perdona y el trabajo por la paz. Para la tradición bíblica el verbo «amar» no indica en primer lugar sentimientos afectuosos. Si fuera así, contradiría el sentido común de la psicología humana y resultaría razonable la acusación de pedir una utopía irrealizable. Esta forma de amar es una disposición que se expresa en actos para «hacer el bien». Aquí se puede pensar en el hecho de que, en la Argentina, familiares de personas asesinadas, creyentes y no creyentes, respetaron a los victimarios y quisieron que fueran juzgados con apego a la legalidad y no de la forma en que ellos actuaron, fuera de la ley.

«El postulado extremo del amor a los enemigos responde especialmente al amor extremo de Dios». (26) El discípulo que sufre la persecución violenta (cf. Mt 5,10-12) se opone con el amor al enemigo

sin esperar terminar con la crueldad, lograr la conversión a la amistad o transformar el mundo. Ama con obras e imita la conducta paternal de Dios hacia todos sus hijos e hijas «porque él hace salir el sol sobre buenos y malos, y hace caer la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,45).

También para san Lucas el amor al enemigo implica saludar y bendecir. «Yo les digo a ustedes que me escuchan: amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen, rueguen por los que los difaman» (Lc 6,27-28). La actitud de Jesús es el modelo para la conducta del discípulo porque vino a «dar la vida en rescate por la multitud» (Mc 10,45). Jesús mantiene la mansedumbre ante los ataques que sufre camino a la cruz. En Getsemaní contradijo al discípulo que hirió a un servidor del Sumo Sacerdote y le dijo: «Guarda tu espada, porque el que a hierro mata, a hierro muere» (Mt 26,52). En su pasión guardó silencio, no respondió a las injurias, burlas, bofetadas y golpes (cf. Mt 26,67; 27,39). Rompió el círculo vicioso de la agresión al no reaccionar con violencia. Mantuvo la paz como muestra el cuarto evangelio: a pesar de ser manoseado y ultrajado pareció ser el dueño de la situación (cf. Jn 19,8-11).

Jesús nos amó hasta el extremo (cf. Jn 13,1). Convirtió el sufrimiento infligido por quienes lo mataron en un acto de entrega: «No hay mayor amor que dar la vida por los amigos» (Jn 15,13). Al poder del odio que lo condenó y mató, contestó con el perdón a sus enemigos: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Más aún, según san Pablo, «la prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rm 5,9).

Jesucristo nunca invitó a fomentar la violencia o la intolerancia. Él mismo condenaba abiertamente el uso de la fuerza para imponerse a los demás: «Ustedes saben que los jefes de las naciones las someten y los poderosos las dominan. Entre ustedes no debe ser así» (Mt 20,25-26). Por otra parte, el Evangelio pide perdonar «setenta veces siete» (Mt 18,22) y pone el ejemplo del servidor despiadado, que fue perdonado, pero él a su vez no fue capaz de perdonar a otros (cf. Mt 18,23-35) (FT 238).

El odio y la maldición excluyen de la comunidad al ser humano odiado. Por el contrario, el amor y la bendición son una fuerza incluyente. «La oración y la bendición envuelven en un mismo círculo comunitario al orante y a las personas por las que se ora». (27) Sabemos que, ya desde los primeros años ochenta, familiares de víctimas asesinadas por bandos opuestos y cargadas de un dolor inigualable pudieron encontrarse y convivir como fruto de un camino de oración en común.

3. La lógica de la aproximación

3.1. ¿Quién es mi prójimo?

Pasando a san Lucas, me concentro en un texto propio de este evangelio, que es el núcleo de la enseñanza de Jesús sobre la aproximación y la misericordia. Se trata de un diálogo y una parábola, llamada del buen samaritano (cf. Lc 10,25-37). (28) En el diálogo el maestro de la ley presenta el tema debatido acerca del mandamiento más importante. La discusión surgía porque la Biblia hebrea tenía seiscientas trece normas. El interlocutor resume la Ley en amar (*agapao* : Lc 10,27) a Dios y al prójimo, sin repetir el verbo y reuniendo dos textos bíblicos (cf. Lc 10,27; cf. Dt 6,5; Lv 19,18). Ante la confirmación de Jesús, el maestro pregunta: «¿Quién es mi prójimo (*plesíon*)?». En ese tiempo se debatía el alcance de la noción del prójimo. Prójimo era el israelita o el compatriota, no lo era el extranjero que vivía en otra nación, salvo el forastero afincado en Israel.

Jesús contó una *parábola* que presenta la situación de un ser humano cualquiera (*anthropos tis* : Lc 10,30; cf. 12,16). Siete veces se alude a él con un pronombre (*autos* : este; Lc 10,30ss). Este hombre fue atacado por ladrones que lo robaron, lo despojaron, lo hirieron y lo dejaron tirado en el camino de Jerusalén a Jericó, donde seguramente moriría. De él no se cuenta nada. Frente a él se manifestaron las actitudes de otros. Pasaron por allí dos personajes judíos caracterizados por su condición religiosa. Uno, sacerdote, tal vez provinciano; otro, levita, un funcionario menor del templo. Ambos «vieron» a la víctima, dieron un rodeo y siguieron de largo, tal vez por temor a quedar impuros por el contacto con un cadáver (cf. Lv 21,1; Nm 19,11). Ambos se alejaron.

El actor principal es un samaritano. Formaba parte del pueblo surgido después del exilio por la invasión asiria a Israel, el reino del norte, en 722 a.C. Los habitantes originarios recibieron a quienes pasaron por allí y se fraguó un sincretismo étnico y religioso. Los judíos no se trataban con los habitantes de Samaría (cf. Jn 4,9). Ellos eran extranjeros (cf. Lc 17,19), se los consideraba apóstatas en lo religioso, traidores en lo cultural y enemigos en lo político (cf. Lc 9,51-55).

Los actores son caracterizados por su condición social o religiosa: ladrones, sacerdote, levita, samaritano, posadero. Solo el herido es nombrado como «un hombre» sin más, un «don nadie». Ante él los demás quedaron expuestos por lo que hicieron o no hicieron. Solo el samaritano le dio hospitalidad en su corazón y lo asistió concretamente. Ante el hombre «medio muerto» el samaritano «lo vio y se conmovió profundamente» (Lc 10,33). La conjunción entre los verbos ver y compadecer se encuentra en otros textos de Lucas (cf. Lc

7,13; 15,20) y alude a la mirada de la misericordia. El verbo compadecer, cuya raíz es el sustantivo *splagjna* , traduce el hebreo *rahamin* , que expresa las entrañas. Significa el afecto que surge de las entrañas maternales. En los evangelios, con la única excepción de este texto, se predica de Dios, que tiene «entrañas de misericordia» (Lc 1,78), y de Jesús, quien «al ver a la multitud, sintió compasión» (Mt 9,36). El amor del samaritano se expresa en siete obras efectivas de misericordia (*éleos* : Lc 10,37), que van desde el primer acercamiento hasta pagar al posadero para asegurar el cuidado del herido.

«El prójimo es la conducta misma de hacerse presente». (29) Jesús invierte la pregunta inicial (¿quién es *mi prójimo?* Lc 10,29) y produce un descentramiento radical: «¿quién se hizo *prójimo del caído?* » (Lc 10,36). El ser humano ultrajado y desnudo define a quien pasa a su lado y lo llama a aproximarse. El doctor de la Ley lo entendió y dijo: «El que hizo misericordia con él» (Lc 10,37). La proximidad se da por el acercamiento, no por una cercanía previa. Jesús inicia el *éthos* de una fraternidad que lleva a obrar por el bien de cualquier necesitado. Presenta una sorpresa porque ningún judío hubiera pensado que alguien podría ser salvado por la ayuda de un samaritano.

El escriba había preguntado qué debía hacer para heredar la vida eterna (Lc 10,25). Jesús lo convoca dos veces a un «hacer» (*poiein*). Cuando resume la Ley en el amor, dice: «haz esto y vivirás» (Lc 10,28). Después, él pregunta quién se comportó como prójimo del asaltado. Cuando el maestro responde «el que tuvo misericordia (*éleos*) de él», Jesús le dijo: «ve y haz lo mismo» (Lc 10,37: *poiei*). El samaritano se hace prójimo al hacer una acción creativa de aproximación.

El doctor pregunta por el prójimo como destinatario de amor: ¿a quién se debe amar? En la repregunta de Jesús, el prójimo pasa a ser el sujeto que ama porque se arriesga acercándose al otro. Él no nos invita a preguntarnos quiénes son los que están cerca de nosotros, sino a volvernos cercanos. La condición de prójimo no se mide poniéndose uno mismo como centro: «mi prójimo» (Lc 10, 29), sino poniendo en el centro a quien precisa ayuda y haciéndose uno con él: «¿cuál de los tres llegó a ser *(gegonénai*) prójimo?» (Lc 10,36). No es el jurista el que necesita un prójimo a quien amar, sino el necesitado que necesita que se le aproximen, lo amen y alivien.

Jesús presenta dos novedades en la revolución del amor que inicia y que transforma tanto la teología como la ética de la caridad. Por un lado, su universalidad sin límites alcanza a todo ser humano; por el otro, el carácter práctico lleva a compadecer y ayudar. Amar es hacerse prójimo, o sea, conmoverse tiernamente (*splagjnizomai*) y hacer misericordia (*poiein éleos*). Es el acto compasivo de acercamiento al dolor de toda víctima, a pesar de las distancias que

hubiera previamente. Por eso es un camino de reencuentro posible, personal y social, para los argentinos.

3.2. El camino de la fraternidad

El amor fraterno es la fuente, la clave y la meta de una cultura del encuentro inclusiva. «Reiteradas veces he invitado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que "el todo es superior a la parte"» (FT 215).

La convocatoria a una cultura del encuentro está avalada por los gestos del Papa. Entre sus iniciativas interreligiosas por la paz están la jornada de ayuno por Siria; el viaje a Medio Oriente; la oración con autoridades de Israel y Palestina, la mediación entre las dos Sudán; la intercesión por el pueblo Rohingya desplazado de Myanmar; las gestiones en procesos de reconciliación en República Centroafricana, Colombia, entre Armenia y Azerbaiyán; Ucrania y en otros.

Su encíclica sobre la fraternidad se sitúa en el marco de varios acontecimientos. Recuerdo cuatro hechos que ayudan a entender la construcción de la paz por medio de la aproximación a los otros. El primero es la visita del obispo de Roma a Abu Dabi en febrero de 2019 y el encuentro con el Gran Imán sunita Ahmad Al-Tayyeb. Juntos firmaron el «Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia». Esa proclama comienza diciendo que Dios ha creado a todos los seres humanos iguales en la dignidad y los ha llamado a mirarse, tratarse y convivir como hermanos. El segundo acontecimiento se dio en la pandemia del COVID-19. Francisco, solo en una plaza de san Pedro, rezó por la familia humana y dio un mensaje resumido en las frases «todos estamos en la misma barca» y «nadie se salva solo». En tercer lugar, en sus catequesis de ese año hizo propuestas para la pospandemia, luego sintetizadas en el libro *Soñemos juntos* . Si de la crisis se puede salir siendo mejores o peores, el obispo de Roma promueve un desborde de misericordia en favor de un mundo más justo, cuyo símbolo sería la distribución equitativa de las vacunas. (30)

El cuarto suceso fue la visita a Irak en 2021, cuna de las tres religiones monoteístas. Allí consoló a las comunidades cristianas martirizadas; animó a las minorías, sobre todo a los diezmados kurdos yazidíes a quienes Al Qaeda destruyó; pidió respetar la libertad religiosa de todos; visitó al Gran Ayatolá Al-Sistani y fortaleció el diálogo con el Islam chiita. Afirmó el carácter sagrado de toda vida y denunció al fundamentalismo terrorista como traición a la religión y abuso de la fe. Rechazó el ejercicio de la violencia en nombre del Dios de la Vida.

En este marco, el Papa promulgó la encíclica *Fratelli tutti* en 2020 en Asís. Es una convocatoria a la fraternidad en el mundo y a la amistad social en cada pueblo. Expone la dimensión universal del amor. Es un nuevo paso en la Doctrina Social de la Iglesia situado en la tradición de sus predecesores. En 1967 Pablo VI convocó a «un humanismo nuevo, abierto, pleno» (PP 20, 16, 42) y «un desarrollo integral y solidario» (PP 5, 14, 43). *Fratelli tutti* plantea un humanismo fraterno universal y abierto del cual todos somos responsables y corresponsables.

El documento tiene ocho capítulos. Lo comprendo según *la lógica de la aproximación* y distingo dos momentos discursivos. El primero incluye los cuatro primeros capítulos. El paso que va de mirar un mundo cerrado (capítulo I) a pensar y gestar un mundo abierto (III) está dado por la figura evangélica del buen samaritano, quien se aproxima con misericordia al herido (II). El cambio de horizonte genera un corazón abierto al mundo entero, capaz de un amor fraterno universal (IV). Desde ese nuevo centro, en un segundo paso se proponen mediaciones para proyectar acciones personales y colectivas en favor de la fraternidad y la amistad. Estas son: el amor político que sirve al bien común (V); el cultivo del diálogo entre actores sociales (VI); el reencuentro entre personas y pueblos enfrentados por situaciones extremas de conflicto (VII); el servicio de las religiones a la paz (VIII). En Buenos Aires Jorge Bergoglio, comentando esa parábola, se refería a la *projimidad* que carga la patria al hombro y cuida la fragilidad del pueblo. (31)

El núcleo de la encíclica es la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37). El capítulo segundo, «Un extraño en el camino» (FT 56-86), produce el cambio de mirada a la realidad para pasar de la oscuridad a la luz. Su título sugiere la dialéctica entre el cercano y el extraño, el prójimo y el socio, el compatriota y el extranjero y, en el límite, el amigo y el enemigo. El samaritano era considerado un marginal que se aproximó al desconocido. El número 56 contiene el texto del Evangelio según san Lucas presentado a todos los seres humanos de buena voluntad, no solo a los cristianos. Los párrafos siguientes desarrollan el trasfondo bíblico del relato del buen samaritano (57-62); la figura del abandonado (63-68); la historia repetida: un hombre en la calle (69-71); los personajes y las actitudes que entran en juego (72-76); la invitación a recomenzar (77-79); la apertura a una proximidad sin fronteras (80-83); la interpelación de Jesús, el forastero (84-86).

3.3. «Los hermanos sean unidos…»

El modelo evangélico invita a construir nuevos vínculos. Las heridas de la comunidad argentina son oportunidades para manifestar la vocación fraterna que recibimos y «ser otros buenos samaritanos

que carguen sobre sí el dolor de los fracasos» (FT 77). El samaritano se conmueve ante la miseria, se dirige a la víctima, levanta al caído, sostiene al frágil, integra al excluido. La clave de un humanismo hospitalario es el amor que mira, compadece, acerca, hermana.

El humanismo cristiano dialoga con el núcleo antropológico de la modernidad. La libertad, la igualdad y la fraternidad son valores de la tradición judeocristiana que se convirtieron en pilares de la cultura moderna a partir de la Revolución francesa. En el siglo XIX algunas tendencias acentuaron la libertad, descartando la igualdad. Otras privilegiaron la igualdad, negando la libertad. Este proceso dio lugar a corrientes del liberalismo y el socialismo que compartían la herencia de la Ilustración, y siguen presentes en los debates de la filosofía política contemporánea. Pero hay que reconocer que no hubo un desarrollo similar de la conciencia de la fraternidad humana en la vida social y la historia política. No es posible analizar los aportes que la encíclica hace para pensar el amor fraterno, la amistad social y la caridad política (cf. FT 95-111, 176-197).

Para el cristianismo, la fraternidad es el núcleo de una convivencia social justa y una cultura política democrática. En ella se reconocen la dignidad infinita —y la libertad inviolable— de cada hijo e hija de Dios, y la igualdad fundamental entre todos los hermanos y hermanas. Pero resulta difícil sostener la fraternidad universal sin el reconocimiento de un Padre común. Con visión profética lo dijeron los obispos latinoamericanos en 1979 en Puebla de los Ángeles, México: «De la filiación en Cristo nace la fraternidad cristiana. El hombre moderno no ha logrado construir una fraternidad universal sobre la tierra, porque busca una fraternidad sin centro ni origen común. Ha olvidado que la única forma de ser hermanos es reconocer la procedencia de un mismo Padre» (DP 241).

Francisco afirma que «sin una apertura al Padre de todos, no habrá razones sólidas y estables para el llamado a la fraternidad» (FT 272). La fraternidad sostiene, amplía y enriquece la libertad y la igualdad. La educación para la fraternidad libera a la libertad de la tentación individualista y la orienta hacia el amor recíproco. Propone que la igualdad no se encapsule en esquemas limitados a los socios y camaradas, sino que se abra a vínculos más amplios (cf. FT 103-104).

Este humanismo universal se caracteriza por la fraternidad hospitalaria al extranjero. Los cristianos reconocemos en los migrantes el rostro de Jesús forastero, que sigue diciendo: « estuve de paso y me recibieron» (Mt 25,35). Inspirada en esa frase evangélica, la Regla de San Benito consagró la fórmula: «todos los huéspedes deben ser acogidos como Cristo» (cap. 53) y enseñó que a los pobres y peregrinos se los tratara «con el máximo cuidado y solicitud». La fe lleva a mirar al otro como un Cristo peregrino. La hospitalidad

enriquece la humanidad común.

4. Puentes de amor, no muros de odio

4.1. El marco de la liberación y la reconciliación

En los años setenta comenzó una reflexión teológica sobre la reconciliación como camino hacia la paz. Surgió a partir de la realidad de grupos enfrentados en el interior de una nación o entre países hostiles en conflictos bélicos en plena guerra fría. En el primer ámbito, basta pensar en la prolongada violencia que vivió Colombia durante décadas y en las luchas en toda América Latina entre grupos insurreccionales que buscaban instaurar una nueva sociedad por medio de la toma armada del poder y los ejércitos nacionales que tomaban la conducción del Estado imbuidos de la doctrina de la seguridad nacional, que creó una permanente inseguridad para la libertad y la vida de las personas. En la década de los ochenta, a medida que se iniciaban las transiciones hacia la democracia, los nuevos gobiernos constitucionales se plantearon qué debían hacer con las secuelas de un pasado violento, sobre todo con las heridas causadas por las dictaduras y la división provocada en el cuerpo social. En toda América Latina y en otros continentes, los procesos de democratización pusieron en escena diversos itinerarios de pacificación. No es casual que en esos años se desarrolló una línea del pensamiento cristiano sobre esta cuestión. En contra de la teología de la violencia y junto con la teología de la liberación, algunos propusieron una teología de la reconciliación, como si ambas fueran los pilares de una moderna teología de la paz. (32)

Por otra parte, después de la Conferencia Episcopal celebrada en Puebla en 1979, algunos quisieron manipular una teología de la reconciliación en contra de la teología de la liberación. (33) Como expresé hace un cuarto de siglo, una teología integral de la reconciliación debe desarrollar un discurso articulado que vincule las dimensiones trinitarias, cristológicas, soteriológicas, antropológicas, históricas, eclesiológicas, sacramentales, éticas, sociales y políticas, y asociar las categorías liberación, reconciliación y comunión. (34) El corazón de tal teología es la reconciliación dada por Dios «en Cristo», (35) y desde ese núcleo, su proyección a la ética personal y social.

Aquí no ingreso en los temas de la reconciliación y la liberación. Con el deseo de iluminar teológicamente la búsqueda de paz, recuerdo que no se reconcilian sino aquellos sujetos que antes se amaban, eran amigos o estaban unidos, y luego se pelearon. Por un conflicto dado en un momento, la realidad originaria de amor y unión —hermandad, amistad, compañerismo, sociedad, nacionalidad— sufrió una transformación y se volvió una situación de odio y enfrentamiento —fratricidio, enemistad, alejamiento, división, disolución—. Ante un nuevo hecho y en una nueva circunstancia, el conflicto pudo ser

revertido y convertirse en un reencuentro, una reunión, una reconciliación. Este fenómeno es distinto de una colisión permanente generada por la injusticia y la opresión, en la cual los sujetos nunca han sido amigos y siempre han estado enemistados.

La insuficiente elaboración de las nociones misericordia, diálogo y reconciliación a nivel sociopolítico, ante diversos conflictos sociales, explica la desconfianza, e incluso el desprecio hacia algunas de ellas por parte de cientistas sociales y dirigentes políticos. A quienes las emplean se los acusa de diluir el peso de la conflictividad y desmovilizar en la lucha contra las injusticias. Esto sucede cuando detrás del concepto reconciliación se oculta una visión irenista a ultranza apoyada en una ideología de la conciliación que se limita a procurar una salida diplomática, un acuerdo parcial o un compromiso provisional. En cambio, una reflexión bíblico-teológica fundada acerca de la violencia y la paz, el conflicto y la reconciliación, puede contribuir a buscar caminos de unión. En el Nuevo Testamento, san Pablo es el gran teólogo de la reconciliación (cf. Rm 5,5-11; 2 Co 5,14-21; Col 1,15-20; Ef 2,11-22). (36) Uno de sus textos principales dice:

El que vive en Cristo es una nueva criatura: lo antiguo ha desaparecido, un ser nuevo se ha hecho presente. Y todo esto procede de Dios, que nos reconcilió con él por intermedio de Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque es Dios el que estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo, no teniendo en cuenta los pecados de los hombres, y confiándonos la palabra de la reconciliación. Nosotros somos, entonces, embajadores de Cristo, y es Dios el que exhorta a los hombres por intermedio nuestro. Por eso, les suplicamos en nombre de Cristo: «Déjense reconciliar con Dios» (2 Co 5,17-21).

Una teología cristiana de la paz, fundada en la reconciliación, comprende varios aspectos que aquí solo nombro. Destaca la iniciativa del amor de Dios. Él es reconciliador, por lo que se usa el verbo en voz activa. Expresa la salvación en términos interpersonales e históricos e indica un cambio de situación desde la división a la comunión. El ser humano y el mundo son beneficiarios de la obra reconciliadora. El empleo del verbo en voz pasiva y con sentido reflexivo se orienta a las dimensiones antropológicas y cósmicas. La reconciliación se realiza «en Cristo», el Mediador, quien asume los dos lados del proceso. La reconciliación ya ha sido realizada en el misterio pascual, pero todavía no se ha cumplido en todos y en cada uno. Por eso hay que abrirse al amor reconciliador: «Déjense reconciliar». La reconciliación es un don gratuito y una respuesta libre. La Iglesia es efecto e instrumento de reconciliación. Es una comunidad reconciliada porque Cristo «de los dos pueblos hizo uno» (Ef 2,14); y es reconciliadora porque tiene la

misión de anunciar la «palabra de la reconciliación» y ejercer el «ministerio de la reconciliación» (2 Co 5,18-19).

La reconciliación es una categoría sintética que constituye una conjunción de todas las demás… En la cruz se encuentran los dos movimientos de la reconciliación, el horizontal y el vertical; en la cruz se juntan los dos movimientos, descendente y ascendente, de la reconciliación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, realizada por el único mediador. (37)

4.2. La lógica de la enemistad y el conflicto

La experiencia humana está atravesada por la oposición. La tensión y el conflicto están presentes desde el parto de las personas y en el origen de las naciones. El Fragmento 53 de Heráclito de Éfeso dice: «*polemos* es el padre de todas las cosas y el rey de todos», como si la vida no pudiera surgir y crecer sin discordias. La lucha es parte de la existencia. A tal punto que, como señaló Hannah Arendt, se ha hablado de «polemología» para explicar la agresividad irracional e ilimitada que hay en la conducta del animal humano y que se desató brutalmente en el siglo XX. (38)

La tradición filosófica reconoció el juego continuo de cuatro dialécticas presentes en la trama de lo real. Son los opuestos llamados contrariedad, posesión-privación, relación y contradicción. Todas las oposiciones que existen son formas cruzadas de esas dialécticas fundamentales. La lucha de los contrarios es un proceso interior a lo existente en todos sus niveles. Esta vasta dialéctica asume muchos rostros en función de la analogía de los grados del ser, recorre distintas escalas en la vida humana y se concentra en los procesos históricos. Para comprender a fondo las oposiciones polares y paradojales hace falta un pensar analógico y dialéctico, que aquí no expongo. (39)

En toda sociedad hay posturas que sostienen visiones contrarias, justifican diversas actitudes y determinan conductas públicas. Son visiones esquemáticas y parciales que niegan la complejidad. Por un lado, las ideologías de la conciliación que buscan eliminar la conflictividad a cualquier precio. Por el otro, las ideologías del conflicto que sacralizan la lucha por el poder. (40)

Conciliarismo. Es la ideología de la conciliación a cualquier precio. Configura un discurso del orden surgido del miedo, negador del conflicto, alimentado por la apatía. Oculta las colisiones que se dan por posiciones contrarias y niega los conflictos reales que se dan entre los valores culturales, los intereses económicos, las desigualdades sociales, las diferencias étnicas. La lucha para adquirir y mantener el poder marca la fase agónica de la vida política. Quien la niega puede pasar de la utopía del pacifismo conformista a la locura del terrorismo destructor.

En la Argentina de los setenta, quienes se opusieron al Estado de derecho y al combate dentro de la ley terminaron en los tribunales revolucionarios o en la ausencia de tribunales. Por eso era tan importante que en 1985 los juicios a las juntas militares y a los líderes guerrilleros respetaran todos los procedimientos procesales y las garantías de defensa legítima, que aquellos no observaron. Los conflictos políticos son irreductibles a una visión familiar de la sociedad y a la reconciliación propia de los vínculos interpersonales. A veces, la comprensión unilateral del amor al prójimo alimentó cierta ingenuidad mesiánica ante el hecho de conflictos inevitables. El irenismo conciliarista se nota también en posturas cándidas de miembros de nuestra Iglesia.

Conflictualismo. La ideología del conflicto a cualquier precio es una teoría desarrollada por pensadores que conciben la realidad originaria como un cúmulo de contradicciones irresolubles, y que, en el fondo, solo pueden superarse por la lucha a muerte. Distintas teorías políticas han simplificado la fenomenología hegeliana del amo y el esclavo, han convertido a la contradicción en la categoría paradigmática y han exacerbado la contrariedad amigo-enemigo como alternativa excluyente. Esta mirada oculta los procesos de conversación, negociación, concertación, acuerdo y pacto que dan para solucionar conflictos, desde los laborales a los bélicos.

La patología del conflicto convierte al adversario en un enemigo que debe ser exterminado. En la historia contemporánea argentina encontramos estas concepciones teóricas y prácticas que descreen del diálogo y no contribuyen a la paz. En los hechos sucedidos en la espiral de violencia y el terrorismo de Estado encontramos ideologías conflictualistas en nombre de la nación y de la clase que rechazaron al otro en muchos otros, no los reconocieron como seres humanos y argentinos, y lograron su exterminio con formas aberrantes de tortura, asesinato y desaparición. También hay miembros de la Iglesia que maximizan el conflicto en ideas, pasiones y acciones.

En la historia reciente hubo gobiernos que privilegiaron una teoría y una práctica de la confrontación impuesta con autoritarismo. Allí solo hay monólogo, no diálogo; poder, no mediación; mayoría, no consenso; desacuerdo, no acuerdo. Ese pensamiento único militariza la política: el líder es el jefe; el militante, un soldado; el que cambia, un traidor; los objetivos son batallas; la meta es la victoria. La idea bélica de la política minimiza las instituciones republicanas y la división de poderes y las subordina al triunfo de su causa, identificada con el bien del pueblo.

Esa filosofía hegemónica quiebra la sociedad en dos. El mandatario se cree dueño del Estado, busca perpetuarse, rechaza la alternancia. Prescinde del diálogo como método político; quiere la confrontación.

Considera que no debe haber diálogo con quien no tiene *logos* ni verdad porque no presenta razones justas, sino que representa intereses mezquinos. Si así fuera, después de una contienda electoral un vencedor podría excluir definitivamente a un perdedor. Pero la convivencia democrática no es ni debe ser solo competencia y lucha, sino también intercambio y acuerdo.

Negar la racionalidad del opositor es una mala costumbre argentina. Muchas veces en nuestra historia se redujo al otro a un animal no racional y se lo llamó con apelativos zoológicos: animal, salvaje, bestia, zorro, perro, burro que rebuzna, aluvión zoológico, gorila, fiera, dinosaurio, cucaracha, perra, rata, cerdo, yegua, víbora, gato, buitre… La descalificación no respeta al otro como ser humano dotado de *logos* por lo cual es un sujeto dialogal y un actor de la política

Con el imaginario revolucionario, la guerrilla argentina ejerció la violencia política para alcanzar el poder. Con otro imaginario revolucionario, las Fuerzas Armadas ejercieron el poder absoluto e implantaron el terror desde el Estado. Toda violencia es la muerte de la política y una política de muerte. También toda guerra es «un crimen contra Dios y la humanidad» (GS 80).

Cuando se niega la posibilidad de cooperación, la política se convierte en una guerra en la que solo importa la victoria y el fin justifica los medios. Así se pasa de la concordia expresada en la frase «la patria son los otros» a la discordia que plantea «los unos o los otros», proferida por las máximas autoridades de distintos partidos políticos cuando gobernaban el país. La primacía del conflicto causó heridas y alimenta resentimientos. Es necesario superar la enemistad cultivando la amistad social. La patria es un «nosotros», una unidad plural que nos cobija a todos.

4.3. La lógica de la paz es superior a la violencia

La antropología del Papa Francisco en la exhortación *Evangelii gaudium* (EG) ilumina el paso de una sociedad enemistada a una cultura del encuentro donde prevalezca la verdad y prime la unión. El conflicto debe ser asumido y transformado en un nuevo horizonte para lograr una unión en las diferencias. Si quedamos atrapados en él, las perspectivas se limitan y la realidad se fragmenta. Cuando nos bloqueamos en la coyuntura conflictiva perdemos el sentido de la realidad.

Ante el conflicto, algunos simplemente lo miran y siguen adelante como si nada pasara, se lavan las manos para poder continuar con su vida. Otros entran de tal manera en el conflicto que quedan prisioneros, pierden horizontes, proyectan en las instituciones las propias confusiones e insatisfacciones y así la unidad se vuelve imposible. Pero hay una tercera manera, la más adecuada, de situarse

ante el conflicto. Es aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso. «¡*Felices los que trabajan por la paz* !» (Mt 5,9) (EG 227).

El texto papal invita a resolver el conflicto con la bienaventuranza de la paz. La realidad es superior a los relatos y la unión debe prevalecer sobre los conflictos. Fomentar la unión entre todos los argentinos implica tocar la sinfonía de la paz asumiendo consonancias y disonancias. Esta tarea no es solo de quien gobierna, sino de toda la comunidad, incluyendo las redes sociales, que se han convertido en medios de polarización y agresión, aprovechando el anonimato, la velocidad, la universalidad y la falta de control. Las autoridades del Estado deben procurar «la unión nacional» de todos los argentinos, conforme con el Preámbulo de la Constitución. Los gobiernos nacionales deben servir al bien común y esforzarse por incluir a todos, en especial a los más débiles. Deben edificar espacios para cumplir con la voluntad constitucional de «consolidar la paz interior», de forma real y no meramente formal, y así ayudar a superar desencuentros y rencores.

Francisco expone principios para construir una cultura del encuentro en una pluriforme armonía: el tiempo es superior al espacio; la unidad prevalece sobre el conflicto; la realidad es más importante que la idea; el todo es superior a la parte. La superioridad de la unidad proviene de la comunión capaz de albergar las diferencias que tienen su base en la común dignidad humana.

Hace falta postular un principio indispensable para construir la amistad social: la *unidad es superior al conflicto* . La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna (EG 228).

Las patologías de la enemistad y de la violencia arraigan en dimensiones profundas del psiquismo que mueven al choque salvaje. En ella juegan factores como la energía del irascible, el gusto por el obstáculo, la voluntad de expansión, la ambición de poder, el orgullo del combate, el placer de la victoria, el instinto de muerte, la capacidad de destrucción. La historia vivida en las décadas sangrientas que investigamos en nuestra obra muestra niveles abismales de irracionalidad, maldad y desamor causados por seres humanos violentos contra otros seres humanos.

Estos elementos pueden ser recogidos para incentivar la espiral de la violencia o para asumir una actitud ético-social en favor de la paz.

«La historia dice: violencia. La conciencia salta y dice: amor. Su salto es un salto de indignación; mediante ese salto propone un fin a una historia: su supresión como violencia, y al par propone al hombre como amigo posible del hombre». (41) La fuerza de la no violencia contrasta con la recaída en la violencia por las metas humanistas que propone a la historia —justicia social y amistad cívica— y por su empuje resistente y desarmado.

Se requiere mucha fortaleza para ser manso y mucho coraje para construir puentes. Para los que elogian la fuerza y el poder, el cristianismo es una religión de débiles y esclavos. Bajo diversas influencias algunos identifican la fuerza con la violencia y la no violencia con la fragilidad. Una de las paradojas del Evangelio consiste en que el poder está en el amor y la mansedumbre implica fortaleza. Solo quien es muy fuerte puede ser muy paciente, y, de hecho, muchas veces el violento no es tan resistente. Esto desmiente la identificación patológica entre el fuerte, el violento y el asesino. El verdadero poder está en dar vida y construir, no en matar y destruir. El dominio de sí, gracias a la caridad, la fortaleza y la templanza, sostiene una actitud mansa y pacificadora. Muchos ciudadanos indignados por injusticias que claman al cielo se sienten tentados a ceder ante distintas violencias para luchar por los derechos conculcados. Pero el Papa nos recuerda:

Conviene recordar el anuncio de Isaías: «Con sus espadas forjarán arados» (Is 2,4). Para nosotros esa profecía toma carne en Jesucristo, que frente a un discípulo cebado por la violencia dijo con firmeza: «¡Vuelve tu espada a su lugar!, pues todos los que empuñan espada, a espada morirán» (Mt 26,52). Era un eco de aquella antigua advertencia: «Pediré cuentas al ser humano por la vida de su hermano. Quien derrame sangre humana, su sangre será derramada por otro ser humano» (Gn 9,5-6). Esta reacción de Jesús, que le brotó del corazón, supera la distancia de los siglos y llega hasta hoy como un constante reclamo (FT 270).

4.4. Construir puentes y derribar muros

Jesús enfrentó con amor al odio que lo condenó a muerte: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Las bienaventuranzas de los no violentos y de los hacedores de la paz tiene su modelo en Jesús que nos amó siendo pecadores hasta dar su vida en la cruz.

En efecto, cuando todavía éramos débiles, Cristo, en el tiempo señalado, murió por los pecadores. Difícilmente se encuentra alguien que dé su vida por un hombre justo; tal vez alguno sea capaz de morir por un bienhechor. Pero la prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores. Ahora que estamos justificados por su sangre, con mayor razón seremos librados

por él de la ira de Dios. Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados «con» Dios «por» la muerte de su Hijo, mucho más ahora que estamos reconciliados, seremos salvados por su vida. Esto no es todo: nosotros nos gloriamos en Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo, por quien desde ahora hemos recibido la reconciliación (Rm 5,6-11).

Pero, llegado a este punto, conviene interrogarse: ¿qué significa pasar del «odiarás a tu enemigo» (Mt 5,43) al «amen a sus enemigos» (Mt 5,44)? No es fácil decirlo ni vivirlo. Hay que decir que la frase sobre el odio no se encuentra literalmente en el Antiguo Testamento, sino que es una construcción retórica que señala una interpretación restrictiva del amor en la línea del nacionalismo judío. El llamado a amar al enemigo es una de las exigencias más difíciles de la revolución del amor que trae Jesús. Lleva a preguntarse: ¿Es posible amar, concretamente, a quien nos odia, aborrece, agravia, agrede, daña, persigue, destruye a los nuestros y lo nuestro? Aquí hay una actitud espiritual que implica, en cierto modo, un método para superar el conflicto. A tal punto esto fue una novedad del cristianismo que se convirtió en un rasgo típico de la Iglesia antigua.

Jesús propone una actitud positiva, que Pablo formula en esta sentencia: «Vencer el mal con el bien» (Rm 12,21). El mal está mal y hace mal. La violencia engendra violencia. La sangre pide sangre. El odio produce odio. La dinámica de la agresión suscita la reacción vengadora. El resentimiento conduce a una contra-agresión. La escalada ofensiva lleva a un nuevo ataque más fuerte. Así se despliega la espiral de la violencia que acelera y multiplica el rencor destructor y acude a las armas de la muerte. El teólogo Claude Trestmontant, meditando sobre dos de las antítesis del sermón de la montaña, las referidas a la ley del talión (cf. Mt 5,38-42) y al amor a los enemigos (cf. Mt 5,43-48), con sus paralelos en el tercer evangelio (cf. Lc 6,27-42), mostró que Jesús enseña a romper el círculo infernal de la destrucción mediante la renuncia voluntaria y libre de una de las partes al derecho de responder de forma agresiva a una ofensa o un ataque. (42)

En la antigüedad, cuando alguien dañaba a otra persona, podía sufrir una pena desmesurada. Un gran progreso bíblico fue establecer sanciones proporcionales a los daños. De allí se acuñó la frase: «Ojo por ojo, diente por diente» (Dt 19,21). Esa fórmula, que no se aplicaba de forma literal, «no fue una permisión de la venganza, sino un límite en el reclamo de justicia». (43) Jesús pone tres ejemplos para enseñar cuál debe ser la actitud de su discípulo que recibe una ofensa a título personal: poner la otra mejilla, dejar el manto o caminar mil pasos más. No son preceptos para cumplir al pie de la letra sino figuras que orientan el comportamiento cuando se sufre una agresión o una

injusticia. La invitación a renunciar a la violencia es una actitud que nace del amor y desnuda la locura del violento. Puede ser, según el caso, quedarse en silencio, evitar una represalia, retirarse de la escena, no ofrecer resistencia, resistir con no-violencia, estar dispuesto al perdón, privilegiar la unidad, ceder *pro bono pacis* . De ningún modo legitima el abandono de la lucha fundada en la justicia y la defensa de los derechos humanos con los medios legítimos que se tiene al alcance, como expresó el Vaticano II (cf. GS 78). En continuidad, el Papa Francisco enseña:

Perdonar no quiere decir permitir que sigan pisoteando la propia dignidad y la de los demás, o dejar que un criminal continúe haciendo daño. Quien sufre la injusticia tiene que defender con fuerza sus derechos y los de su familia precisamente porque debe preservar la dignidad que se le ha dado, una dignidad que Dios ama. Si un delincuente me ha hecho daño a mí o a un ser querido, nadie me prohíbe que exija justicia y que me preocupe para que esa persona —o cualquier otra— no vuelva a dañarme ni haga el mismo daño a otros. Corresponde que lo haga, y el perdón no solo no anula esa necesidad, sino que la reclama (FT 241).

Algunos cristianos justifican la violencia y la guerra con esta expresión de Jesús: «No piensen que vine a traer paz a la tierra. ¡No vine a traer paz, sino espada! Vine a enfrentar al hijo contra su padre, a la hija contra su madre, a la nuera contra su suegra y así, los enemigos de cada uno serán los de su familia» (Mt 10,34-36). Hay que situar esta frase en su contexto, que es la fidelidad a la propia opción, sin avergonzarse, aunque acarree contrariedades, los seres queridos se opongan y surjan conflictos inevitables, que uno no desea. «Por lo tanto, dichas palabras no invitan a buscar conflictos, sino simplemente a soportar el conflicto inevitable, para que el respeto humano no lleve a faltar a la fidelidad en favor de una supuesta paz familiar o social» (FT 240).

El llamado de Jesús implica no usar las mismas armas, ni tomar represalias, ni subir la apuesta, ni seguir la ley de la selva, ni promover nuevas violencias, ni provocar represalias. En el Evangelio, el llamado a «poner la otra mejilla» (Mt 5,39) debe ser interpretado y practicado creativamente en las nuevas situaciones de la vida. Puede ser dejar que el golpe se pierda en el vacío de la lucha o se estrelle con el muro de la no violencia. Tal actitud es una protesta contra cualquier espiral de violencia deshumanizadora. El paso de la resistencia pasiva a la no violencia activa lleva a superar el mal de la ofensa con el bien de la paz. Es el paso del «no matarás», norma prohibitiva para cuidar la vida, al «amarás», que promueve de forma positiva la existencia; es el tránsito de la tercera bienaventuranza que rechaza la guerra a la séptima que construye la paz.

Por cierto, hay distintas situaciones en las que cabe el derecho a la defensa legítima, sobre todo cuando la agresión puede ser mortal, y cuando se dirige no solo contra uno mismo, sino contra otros seres humanos inocentes e indefensos, comenzando por los familiares. La doctrina de Jesús que privilegia la paz encuentra rechazo en personas y culturas que ensalzan la venganza como forma de defensa o de resarcimiento en nombre de su familia o su patria. En 1982, durante la guerra por las Islas Malvinas, fui agredido dos veces después de celebrar la Eucaristía en dos domingos distintos. En un caso pedí que triunfara la paz; en otro recé también por los ingleses fallecidos. Jóvenes imbuidos de un nacionalismo extremo y violento me increparon porque, según ellos, debía rezar para que ganemos la guerra y solo por los soldados argentinos caídos.

4.5. Disposición a morir, no a matar

Aquí se juegan las diferencias profundas entre la doctrina católica después del magisterio de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, y las legitimaciones teóricas en favor de la guerra militar justa y de la violencia militante revolucionaria, a las que me referí al final del capítulo segundo del tomo 1. (44) En ese estudio debatí la asimilación simplificadora entre la revolución y la violencia, sea esta de un signo ideológico o de otro, y las tentaciones opuestas de convertir a Jesús en un revolucionario militante o en un revolucionario militar. Aquí hubo nacionalistas fanáticos de derecha que asimilaron a Jesús con los macabeos y otros de izquierda que lo identificaron con los zelotes. Ellos interpretaban a Jesús en línea con el movimiento zelote (palabra que significa celador). Este grupo luchó contra la ocupación romana con una guerra de guerrillas, se ocultaba en las montañas de Judea y atacaba con un puñal (en latín, *sica* , de donde procede «sicario»). En los años sesenta del siglo XX algunos interpretaron en clave revolucionaria la expulsión de los mercaderes del templo y su purificación para que fuera casa de oración (cf. Mc 11,15-19).

La identificación de Jesús con la acción armada fue desmentida por estudios bíblicos. La crítica histórica mostró que la resistencia de los zelotes fue posterior a Jesús y se intensificó con la guerra judía, iniciada en 66 d.C., y extinguida en el año 70 con la invasión romana, el incendio de Jerusalén y la destrucción del templo. Entre los años 70 y 110 d.C. vivió la segunda generación cristiana, la cual no apoyó la insurrección armada, sino que se refugió en la ciudad de Pella, al otro lado del río Jordán. En ese contexto se pueden leer algunas frases sutiles del evangelio de san Lucas, escrito en aquel tiempo, que son opuestas al fanatismo religioso-político. (45)

Los evangelios muestran que no hay indicios de un vínculo de Jesús con los zelotes, como ya en los años setenta mostraron Oscar Cullmann, Martin Hengel y Hans Küng. (46) Jesús no fue un mesías

político ni un líder revolucionario; no fue zelote ni aliado de los zelotes; no mató ni justificó matar en nombre de Dios. Inauguró la revolución del Reino de Dios, proclamó el Evangelio del amor y amó hasta dar su vida. Mostró su predilección por los pobres y predicó el amor a los enemigos. Se opuso a la acción violenta, se entregó sin resistencia e invitó a tomar la cruz.

Jesús no quitó la vida a nadie; dio su vida libremente, por sí mismo (cf. Jn 10,18). Vivió lo que enseñó. Desarmado, entregó su vida para que tengamos «vida en abundancia» (Jn 10,10). La opción por la paz es la opción por la vida. Nuestra religión procura la vida, no la muerte; el amor, no el odio; la amistad, no la enemistad. El cristiano renuncia a tener enemigos, solo enfrenta la enemistad en su corazón y es enemigo de su tendencia a la destrucción. Es lo contrario a la mística que anima la violencia fundamentalista y terrorista encarnada en quien se ofrece —movido por un ideal— a morir matando a otros. Este no es un mártir ni un héroe, sino un suicida homicida.

La fraternidad supera la dialéctica excluyente entre amistad y enemistad. Aproximarse al otro como a un hermano —varón o mujer — es la opción radical para reconstruir un mundo herido. El amor fraterno es la forma más plena de la alteridad y la respuesta al odio fratricida. Las palabras de Jesús «ustedes son todos hermanos» (Mt 23,9) fueron el lema de la visita de Francisco a Irak. El pontífice —constructor de puentes— invita a edificar puentes fraternos que unan. «Cristo "es nuestra paz"» (Ef 2,14). El anuncio evangélico comienza siempre con el saludo de paz, y la paz corona y cohesiona en cada momento las relaciones entre los discípulos. La paz es posible porque el Señor ha vencido al mundo y a su conflictividad permanente "haciendo la paz mediante la sangre de su cruz" (Col 1,20)» (FT 229).

Una lectura cultural de las bienaventuranzas fue hecha por Alberdi en 1870. Presentó la paz como obra de la buena voluntad personal y social, sostenida por la mansedumbre y orientada a la convivencia. Dijo que la educación cristiana y moderna educa para la paz y la libertad.

La paz es una educación como la libertad y las condiciones del hombre de paz son las mismas que las del hombre de libertad. La primera de ellas es la mansedumbre, el respeto del hombre al hombre, *la buena voluntad* , es decir, la voluntad que cede, que transige, que perdona. No hay paz en la tierra sino para los hombres de buena voluntad. Es por eso por lo que los pueblos más severamente cristianos son los más pacíficos y los más libres, porque la paz, como la libertad, vive de transacciones. Disputar su derecho era el carácter del hombre antiguo, abdicarlo en los altares de la paz con su semejante es el sello del hombre nuevo. No es cristiano, es decir, no es moderno, el hombre que no sabe ceder de su derecho, ser grande, noble, generoso. No hay

dos cristianismos: uno para los individuos, otro para las naciones… La ley de la antigua civilización era el *derecho* . Desde Jesucristo la civilización moderna tiene por regla fundamental lo que es honesto, lo que es *bueno* […] Estas no son ideas místicas. La historia más real lo confirma […]. (47)

En ese texto la enseñanza evangélica es comentada sin los recursos exegéticos actuales. Mezcla las bienaventuranzas de Mateo, su llamado a la renuncia del derecho propio, y el canto del Gloria en Lucas según su antigua traducción castellana: «paz a los hombres de buena voluntad». Es claro en afirmar la bondad que supera la justicia, tiende al acuerdo y llega al perdón. Una nota original es que el mensaje cristiano no es solo para las personas, sino también para las naciones.

La bienaventuranza de los que hacen la paz cobró importancia a partir de la segunda mitad del siglo XX, después de las dos grandes guerras mundiales y en medio de tantas pequeñas guerras localizadas. Entonces se desarrollaron varios movimientos en favor de la paz y los derechos humanos en forma pacífica. Parece que hasta 1945-1950 aquella se aplicaba solo al campo de las relaciones interpersonales. En la segunda mitad del siglo la predicación comenzó a recuperar dimensiones sociales y políticas, tanto con relación a la pacificación de dos países que estuvieron en guerra, o de otros que debían entablar vínculos posteriores a los procesos de descolonización, como con relación a la lucha por la dignidad y la vida en paz de sectores discriminados y excluidos, como los «negros» en los Estados Unidos, o las víctimas del *apartheid* en Sudáfrica. Los nuevos enunciados hermenéuticos para construir la paz a nivel nacional o internacional son «ampliaciones propias del texto en una situación nueva», (48) en el horizonte del Reino de Dios.

El predicador bautista norteamericano Martin Luther King fue un profeta de la paz:

A nuestros enemigos les decimos: nuestra capacidad de sufrimiento es tan grande que vuestra capacidad de hacernos sufrir. A vuestra violencia física oponemos nuestra violencia moral. Hagan lo que hagan con nosotros, los seguiremos amando […] Estén seguros de que con nuestra capacidad de sufrimiento triunfaremos sobre ustedes. Algún día lograremos la libertad […] El amor es el máximo poder del mundo. Esta fuerza creadora que se expresa tan maravillosamente en la vida de nuestro Salvador es el instrumento auténtico para las aspiraciones de la humanidad a la paz. (49)

4.6. Solo Dios es Dios, no el César

La historia muestra que la guerra dialéctica entre partes enfrentadas tiende a absorber todas las dimensiones de la realidad, incluida la religión. La tentación de domesticar lo religioso es muy antigua. Cada nación invocaba a su dios en la guerra. Las batallas

entre los pueblos, guiados por sus dioses, resultaban en victorias o derrotas sagradas. En el antiguo Oriente el rey recibía el título de «hijo de Dios». En Roma, el imperio comenzó cuando se le dio a Octavio el título de Augusto, hijo del divino César. Cuando Jesús comenzó a predicar gobernaba su hijo Tiberio (cf. Lc 3,1).

Jesús pone un límite a la pretensión de omnipotencia. Un pasaje cuenta que sus adversarios le tienden una trampa porque quieren poner a la gente en su contra y traman para que los romanos lo detengan. ¿Está permitido pagar el impuesto al César? Si decía sí, quedaba como un colaboracionista contra sus compatriotas. Si decía no, aparecía como un sedicioso opuesto a los romanos. Eran dos posiciones de su tiempo: el colaboracionismo y la resistencia. Jesús no sucumbió a ninguna. Aquí pide que le muestren la moneda con la que un adulto pagaba el tributo al César, que se sumaba a otros impuestos y reflejaba la sumisión al poder. El denario tenía grabada la efigie del emperador con la inscripción: «Tiberio César, hijo del divino Augusto». Los líderes fariseos sostenían que no era lícito pagarlo a alguien que se titulaba como dios y contradecía su fe monoteísta. Jesús pregunta de quién es esa imagen y esa inscripción. Cuando le responden: «del César», afirma: «Devuelvan al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21).

Con la primera frase constata que los opositores tienen monedas del César y las deben devolver pagando el tributo. Al emperador le pertenece el denario, un símbolo de su poder. La expresión no es un aval a la dominación romana, ni un fundamento del deber fiscal. En otro contexto san Pablo justificó el respeto a las exigencias legítimas de las autoridades civiles (cf. Rm 13,1). La frase: «Den al César lo que es del César», *se interpretó como una afirmación de la autonomía del poder político y su autoridad sobre los ciudadanos, incluso en las cargas tributarias.*

La declaración: «A Dios lo que es de Dios», *significa que se debe reservar el título divino a Dios* . Ningún César debe arrebatarlo y ningún grupo debe manipularlo. Dios es el único Señor del cielo y la tierra, de los reyes y los reinos, de Israel y las naciones, de los ciudadanos y los gobernantes. En esa tradición, Jesús contestó la tentación de obtener el poder absoluto sobre todos los reinos a cambio de adorar al tentador que se pretende un dios. Respondió con el libro del Deuteronomio: «Adorarás al Señor, tu Dios, y a él solo rendirás culto» (Mt 4,10).

Para el cristianismo nada es divino ni adorable fuera de Dios. Adorar solo a Dios ayuda a liberar la libertad humana de cualquier sometimiento a poderes que se absolutizan. Dios es la raíz de una liberación radical de toda forma de idolatría política y económica, desde la religión del Estado hasta la religión del mercado, que se

alternan supremacías en la sociedad global. La absolutización de lo que es relativo lleva a adorar lo que no es adorable, violando lo más íntimo de la libertad. El derecho a la libertad de religión y de conciencia es un bien de todos y para todos.

Cada ser humano está llamado a amar a Dios y reconocer lo que corresponde a su misterio santo. La tentación del poder total lleva a la divinización de sí. En ella cayeron Estados en la antigüedad y la modernidad. Los emperadores romanos persiguieron a cristianos para someterlos a su religión política. Muchos murieron como mártires, testimoniando que solo Jesús es el Señor. Aquella respuesta de Cristo no se reduce a delimitar los órdenes de lo civil y lo espiritual, la llamada distinción de planos, una cuestión que ha atravesado la historia del pensamiento y la sociedad. En primer lugar, afirma el señorío de Dios. En el siglo XX sufrimos el poder diabólico de totalitarismos guiados por religiones seculares que sacrificaron a millones de personas.

Hoy fundamentalismos siembran el terror en nombre de Dios y manipulan políticamente lo religioso. (50) Pero la violencia no tiene un fundamento legítimo en las convicciones religiosas sino en sus «deformaciones» (FT 282). Jesús no fomentó la violencia y la denunció cuando dijo a sus seguidores que los jefes dominan las naciones, pero que ellos debían servir a los demás, porque «el Hijo del Hombre no vino a ser servido sino para servir y dar su vida en rescate por una multitud» (Mc 10,45). Lamentablemente no seguimos sus enseñanzas y se hacen justificaciones ideológicas de la violencia y la guerra. El Papa Francisco nos enseña que «el terrorismo execrable que amenaza la seguridad de las personas, tanto en Oriente como en Occidente, tanto en el Norte como en el Sur, propagando el pánico, el terror y el pesimismo no es a causa de la religión —aun cuando los terroristas la utilizan—, sino de las interpretaciones equivocadas de los textos religiosos» (FT 283).

En el nombre de Dios algunos se creyeron dueños de la vida y la muerte. Hubo católicos argentinos de distintos bandos que mataron a otros católicos argentinos. Hubo un plan del gobierno militar que instrumenó un exterminio sistemático. Un campo de concentración en el barrio porteño de Floresta, conducido por personal del primer cuerpo del Ejército y la policía federal, se llamó «El Olimpo». Quienes secuestraban, torturaban y desaparecían les decían a las víctimas que el nombre del lugar se debía a que ellos tenían el poder para dejar vivir o matar, como los dioses griegos.

4.7. ¿Es posible la comunión en las diferencias?

La política, atravesada por el exceso sin límites, tiende a erigirse en la dimensión más englobante de la cultura y sacrifica en el altar de su creencia ideológica a personas, ideales y bienes, y somete a sus fines

la religión, la filosofía, el arte, la ciencia, la comunicación. Un poder omnipresente quiere controlar la vida social y genera políticas para convertir la religión en una magia que manipula el mensaje de la fe, los símbolos sagrados, las instituciones religiosas. Al contrario, la mejor política es la forma más alta de amor al prójimo en su dimensión social (cf. FT 176-197). El Preámbulo de nuestra Constitución invoca la protección de Dios como «fuente de toda razón y justicia», porque funda el diálogo racional que procura la unión y la paz.

Jesús es el Dios crucificado que asumió el sufrimiento de las víctimas de la injusticia y el grito de los inocentes abandonados. Ante toda muerte, sobre todo la causada por la mano asesina de otro, surge la pregunta ¿dónde está Dios? Mirar al Crucificado Resucitado puede dar amparo en la desgracia y paz en el dolor. Para una teología filosófica clásica, Dios es el principio primero de todo. Para una filosofía de la religión moderna, Dios es lo último salvador de todos. Para las ciencias de la religión, lo santo es santo. Para las religiones, lo divino es divino. Para los monoteísmos, Dios es el único Dios. La primera carta de san Juan expresa el mensaje de Jesús con una frase jamás pronunciada: «Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios» (1 Jn 4,16). Él es «el Dios del amor y de la paz» (2 Co 13,11). Solo a Dios se da lo que es de Dios.

En ese marco hay que analizar las *interrelaciones* entre la Iglesia, la sociedad y el Estado, que son objeto de otros trabajos en esta obra. Sus vinculaciones implican un entramado de juegos dialécticos de unión y distinción, exterioridad e interioridad, totalidad y parcialidad, independencia y sujeción, autonomía y cooperación, que son diferentes realizaciones históricas de las oposiciones de correlación y contrariedad. (51) Estas situaciones provocan tensiones en los cristianos que pertenecen al mismo tiempo a comunidades eclesiales y civiles. De un modo peculiar afecta a los fieles laicos, que «pertenecen plenamente al mismo tiempo al Pueblo de Dios y a la sociedad civil: a su nación» (AG 21; cf. LG 36, GS 43). En ellos se da, concretamente, el encuentro —y los desencuentros— entre la Iglesia y el mundo, entre la religión y la política.

En las iglesias locales, junto con los vínculos teologales y sacramentales de comunión, hay divisiones nacidas de causas intraeclesiales como las diversas posturas ante un programa pastoral, los valores morales principales, las decisiones de los obispos, la formación de los presbíteros, etc. Además, en virtud de la inserción de la comunidad cristiana en una sociedad concreta, hay discordias que provienen de causas extraeclesiales como las distintas visiones sobre la relación entre la Iglesia y el país. Esto sucede ante situaciones concretas como el debate por el contenido de una ley, las

consecuencias sociales de la economía, las adhesiones políticas partidarias, etc. (52)

En la Argentina, en las décadas más violentas, la gran mayoría de la población era católica. Muchos puntos de vista antitéticos sobre problemas argentinos permeaban la vida cotidiana. Por eso hubo visiones contrapuestas ante la espiral de violencia que se desarrolló antes del golpe militar de 1976 y ante los diversos grupos que emplearon la acción armada matando conciudadanos, así fueran parte de organizaciones guerrilleras o de grupos paraestatales. Como se estudia en varios trabajos de este tomo, hubo católicos con posiciones opuestas ante la dictadura militar, sobre todo frente a la represión inmoral e ilegal de secuestro, tortura, muerte y desaparición. (53)

Estas confrontaciones también se dieron ante los conflictos internacionales del último gobierno *de facto.* (54) La unidad de la Iglesia católica sufre tensiones cuando no se articulan el particularismo y el universalismo. Tuvimos un ejemplo de esta compleja realidad con las visitas de Juan Pablo II a Inglaterra y Argentina en 1982, en plena guerra por las Malvinas. El Papa vino a ayudar a los católicos argentinos para que encuentren un cierto equilibrio armónico entre el patriotismo y la catolicidad, o entre la ciudadanía temporal y la ciudadanía eclesial. Entonces dijo:

[…] a la luz de la teología del Pueblo de Dios, se ilumina con mayor claridad la doble condición —no contrapuesta, sino complementaria— del cristiano. En efecto, él es miembro de la Iglesia, la cual es reflejo y preludio de la Ciudad de Dios. Y es a la vez ciudadano de una patria terrena concreta, de la cual recibe tantas riquezas de lengua y cultura, de tradición e historia, de carácter y modo de ver la existencia. (55)

En los conflictos es necesario tener un pensamiento abierto capaz de buscar un horizonte superador de las diferencias y sostener una actitud integradora para superar los conflictos. Esto requiere una conversión intelectual que ayude a superar un modo de pensar marcado por la disyunción excluyente del «o», y ejercitar un pensamiento dialogal, dialéctico y analógico que requiera la conjunción incluyente del «y». El latín sintetizó cada *forma mentis* diferente en las variaciones *aut… aut* (o… o) y *et… et* (y… y). Los cristianos creemos que el Espíritu de comunión ayuda a armonizar las diversidades en la unidad y encontrar nuevas síntesis diferenciadas. Para eso hace falta un pensamiento integral e integrador, poliédrico y sinodal. Solo el amor de Dios hace posible lo difícil, como es la comunión en las diferencias y la paz en los conflictos.

5. Los cuatro pilares de la paz

5.1. De Pacem in terris de Juan XXIII…

En 1963 Juan XXIII escribió la encíclica *Pacem in terris* sobre «La

paz en la tierra». La publicó cuando estaba enfermo, dos meses antes de morir. En su lema episcopal Angelo Roncalli había puesto la palabra *pax como un elemento clave de su espiritualidad y ministerio.* Fue un hombre pacificado por el Espíritu de Dios, que trasmitía cariño y serenidad. Una paz cordial, afectuosa, conciliadora. Todos percibían su bondad y su calma. Por eso se lo llamó *il Papa buono* .

Roncalli sufrió dos guerras mundiales y fue representante pontificio en Bulgaria, Turquía, Grecia y Francia. Tuvo un vivo sentido de la unidad humana y un gran respeto por las diferencias culturales, religiosas y políticas. Esas fueron las raíces de su espíritu ecuménico y su mirada universal, que lo llevó a actuar por la paz. Es conocida su arriesgada labor para salvar decenas de miles de hermanos judíos de la Shoah, incluso dando certificados falsos de bautismo. Eso le valió que, *postmortem* , Israel le diera el título más preciado para no judíos: *Justo de las naciones* .

Desde 1958, el nuevo obispo de Roma condujo la Iglesia católica durante la guerra fría entre el Este y el Oeste, que generaba conflictos calientes en el Sur. Buscó la distensión entre las superpotencias gobernadas por J. Kennedy y N. Kruschev. Ante la crisis de los misiles en Cuba en octubre de 1962 —el mes en el que se le descubría cáncer e inauguraba el Concilio Vaticano II— llamó a negociar para evitar guerras atómicas. Estaba convencido de que, en la era nuclear, toda guerra es injusta. Por sus iniciativas recibió en 1963 el prestigioso Premio Balzan de la Paz.

La encíclica *Pacem in terris* estuvo dirigida no solo a los católicos sino a todos los hombres de buena voluntad. Roncalli confiaba en la capacidad de la razón para descubrir el bien y en la buena voluntad que Dios fortalece con la fuerza de su gracia. Por eso envió el texto a los jefes de Estado y a U. Thant, el secretario de la ONU. En el documento resuena el canto de la Navidad: «gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres» (Lc 2,14). Sus cinco partes exponen los temas de la dignidad de todos los seres humanos, que es la base de la vida social; las relaciones de los ciudadanos con las autoridades; la constitución de un Estado moderno, democrático y republicano; las relaciones entre los Estados; la paz como don de Dios y obra humana.

Juan XXIII aportó novedades a la Doctrina Social de la Iglesia sobre la *sociedad nacional* . Enseñó la dignidad humana como base de la convivencia justa; la lógica moderna de los derechos humanos, evitando su impronta individualista; la variedad de derechos, de la libertad religiosa al salario familiar; el equilibrio entre derechos y deberes para una ciudadanía responsable; el derecho natural de circular libremente de los migrantes; la distinción entre los movimientos históricos y las ideologías que los interpretan; tres signos del tiempo: protagonismo de las mujeres, derechos de los trabajadores,

emancipación de los pueblos; la opción por un régimen democrático con una autoridad representativa; el equilibrio entre los poderes del Estado; el control de los actos de gobierno; el compromiso político de los cristianos junto con hombres de otras ideas.

Su doctrina sobre la *comunidad internacional* anticipó planteos de la era global. Entre ellos, el reconocimiento de los pueblos como sujetos de derechos y deberes mutuos; la igualdad entre los Estados sin supremacías dominantes; el derecho a la identidad cultural de las mayorías y las minorías; los intercambios libres de bienes, servicios y capitales según normas justas —entonces nacía el *Mercado Común Europeo*— ; la crítica a la carrera armamentista como estrategia disuasiva por medio del equilibrio del terror. Fundamentó la impracticabilidad de la guerra en la era atómica y cuestionó la teoría de la guerra justa; dio criterios para crear instituciones de gobernabilidad con cierta autoridad mundial; instó a la solidaridad internacional con los pueblos pobres.

El núcleo de la doctrina de Juan XXIII es que la paz social, nacional e internacional, se construye sobre los pilares de cuatro principios: *verdad, libertad, justicia y amor* (cf. PT 35-38). La convivencia pacífica se funda en el reconocimiento de la verdad, debe practicarse según las normas de la justicia, exige ser vivificada por la amistad social, respetando íntegramente las libertades. Esos pilares deben regir los vínculos entre las personas, familias, pueblos y Estados.

Construir la paz en la tierra argentina tiene los mismos requisitos. Mirando al pasado de la violencia política y del terrorismo de Estado, toda búsqueda de pacificación debe asentarse sobre la verdad y la justicia, a partir de los recuerdos de la memoria y los datos de la historia. La verdad es reconocer públicamente lo sucedido; la justicia es juzgar conforme con las normas de la ley.

5.2. [...] al documento «Iglesia y comunidad nacional»

En 1968 la Conferencia episcopal de Medellín exhortó al pueblo cristiano a promover la paz y cuestionó la violencia política, ya antes de la aparición pública de organizaciones armadas en la Argentina. Esa realidad llevó a distinguir entre la doctrina tradicional de la insurrección legítima, en los casos de tiranía evidente y prolongada, y la acción violenta que se organizaba como estado permanente de guerrilla sin aquellas condiciones. La encíclica *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI decía: «La insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 31).

En 1968, en Bogotá, el Papa condenó toda violencia. En la misa de la Jornada del Desarrollo, considerando a quienes creían que la violencia era la forma de cambiar las estructuras, manifestó: «La violencia no es evangélica ni cristiana; es contraria al mandamiento evangélico del amor». En el discurso inaugural de la asamblea episcopal dijo: «Ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad». Esa afirmación no ocultó la injusticia estructural porque cuestionó «sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país». (56) Denunció la injusticia, pero no dio pie a justificar la violencia.

En el documento «Paz», los obispos en Medellín citaron la frase que Pablo VI tomó del obispo chileno Manuel Larraín: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 87). Denunciaron las estructuras de pecado institucionalizado que afectaba a millones de latinoamericanos y promovieron la paz como obra de la justicia, quehacer permanente y fruto del amor. Ante la tentación de la violencia la asamblea movió a un compromiso activo, recordó la bienaventuranza de los artesanos de la paz (Mt 5,9, citado en MD II, 14), e insistió en que, si la insurrección puede ser legítima en algunos casos, «la violencia o “revolución armada” generalmente “engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas”» (MD II, 19).

El documento «Iglesia y comunidad nacional» (ICN), (57) de 1981, es uno de los más importantes del episcopado argentino. (58) Consideró la relación entre el Pueblo de Dios y la comunidad nacional en línea con el «Documento de los obispos argentinos de San Miguel» en 1969 y el «Documento de Puebla», emitido por el episcopado latinoamericano en 1979. El texto tiene muchos valores.

Por primera vez esta conferencia hizo una lectura de nuestra historia, tanto en perspectiva cultural (ICN 3-36) como sociopolítica, incluyendo el análisis del movimiento político universal y argentino (108-113), discerniendo la búsqueda de un modelo adaptado al país (114-137). En los fundamentos siguió el esquema persona-comunidad-nación y se centró en las nociones de dignidad y cultura. Consideró a la nación como realidad cultural y como entidad política, distinguiendo nación de Estado (77-85) y presentando la misión de la Iglesia como «inspiración cristiana de la sociedad» (84). Por primera vez recogió el magisterio en materia sociopolítica no solo para reflexionar sobre el bien común y la soberanía del pueblo, sino para hacer una opción por la democracia como estilo de vida y régimen político (108, 111, 114, 132-137).

Otro aporte para reconstruir la Nación fue la convocatoria a «un espíritu y una práctica de la reconciliación» (199). Ante los

desgarramientos que venían del pasado remoto, y las violencias cruzadas y las violaciones a los derechos humanos de los años setenta (30-37, 132-137, 196-203) impulsó la búsqueda de convergencias básicas para ir hacia «una total y profunda reconciliación nacional» (199). Lo fundamentó recurriendo a los cuatro pilares que Juan XXIII había propuesto como fundamentos de la paz: la verdad, la libertad, la justicia y el amor, y completó esta última actitud con la enseñanza de Juan Pablo II dada en la encíclica *Dives in misericordia* de 1981, en la que mostró que la misericordia respeta y completa la justicia, y abre al perdón (200-202). (59)

Una tesis sobre las relaciones discursivas entre lo religioso y lo político analizó la redacción del documento y su lenguaje metafórico. Consultó los borradores que están en el archivo de nuestra Facultad de Teología. Se concentró en el término «reconciliación», que hoy no es bien visto por el descrédito que sufrió, pero que entonces expresaba las ansias de paz para salir de la dictadura y se asociaba al incipiente proceso de institucionalización democrática fundado en un amplio consenso. Así lo entendió Raúl Alfonsín al referirlo como argumento legislativo y judicial al impulsar en 1983 los juicios a los miembros de las juntas militares y los líderes de los grupos armados. (60) Como un rechazo a la represión ilegal lo entendieron también el Prólogo del Informe *Nunca más* de la Conadep en 1984, y los fundamentos de la condena en el «Juicio a las juntas» en 1985. (61)

El documento ICN tuvo una recepción muy positiva, especialmente en el ámbito político, y se convirtió en un texto inspirador del «servicio de reconciliación» que el episcopado brindó como un aporte propio al «proceso de democratización», siendo anfitrión de las reuniones de los dirigentes políticos de la Multipartidaria. (62) Documentos posteriores se apoyaron en sus contenidos centrales. Destaco «Camino de reconciliación», del 11 de agosto de 1982, después de Malvinas y ante una nación empobrecida y desgarrada. (63) En la década del ochenta la Iglesia argentina agregó a su permanente llamado a la paz, realizado en los años anteriores, una sugestiva convocatoria a la reconciliación fundada sobre los cuatro pilares del Papa Juan XXIII. (64) En torno a esos documentos hubo aportes valiosos de teólogos argentinos en las vísperas de la transición a la democracia. (65)

5.3. La misericordia fraterna entre el amor y la justicia

En la búsqueda de justicia por los crímenes cometidos, surgieron dos posiciones que se expresaban en consignas enfrentadas: memoria, verdad y justicia, por un lado, amor, reconciliación y perdón, por otro. No se expresaba públicamente la síntesis lograda por Juan XXIII y los obispos argentinos. Aparecía una tensión permanente, que es conciliar la verdad y el amor. Esto se agudiza cuando las comunidades están

envueltas en conflictos y los sufrimientos son muchos. Para que haya reencuentros, los que están enfrentados deben conversan desde la verdad. Para Francisco, «les hace falta aprender a cultivar una memoria penitencial, capaz de asumir el pasado para liberar el futuro de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones. Solo desde la verdad histórica de los hechos podrán hacer el esfuerzo perseverante y largo de comprenderse mutuamente y de intentar una nueva síntesis para el bien de todos» (FT 226).

La paz social requiere reconocer una verdad común, aunque sea vista desde ángulos diversos. La Argentina necesita transformarse en una sociedad más transparente a la verdad porque hay un hartazgo de mentiras, oscuridades, simulacros. En 1996 publiqué el artículo «La corrupción como pecado social» y lo reedité en 2008 porque seguía teniendo vigencia. (66) Si reconocemos el derecho a la verdad y la justicia de cada persona, tenemos derecho a conocer la verdad de las cosas públicas. Los que gobernaron en el «Proceso» jamás reconocieron los hechos, ni dieron las listas, ni asumieron los crímenes. En otro orden, el llamado «relato» es la forma de comunicar una ideología en el sentido negativo del término: una mirada parcial que oculta otras facetas de la realidad.

La verdad es una compañera inseparable de la justicia y la misericordia y juntas son esenciales para construir la paz. Verdad es contar a las familias desgarradas por el dolor lo que ha ocurrido con sus parientes asesinados y desaparecidos sin matizarla por la identidad o por la situación de las víctimas. Cada violencia cometida contra un ser humano, sea quien sea, es una herida en la carne de la humanidad; cada muerte violenta nos disminuye como personas.

La misericordia fraterna de Jesús comunica la misericordia paterna de Dios y nos mueve a tratar fraternalmente a mujeres y varones, sobre todo a sus hermanos más pequeños, con quienes comulga en la indigencia. Cristo está presente en esa fraternidad basada en el dolor y el amor. El texto acerca del juicio escatológico, en el cual el Hijo del Hombre nos examinará en el amor, es la clave de una ética universal (cf. Mt 25,31-46). De esa enseñanza surgieron las obras de misericordia espirituales y corporales que gestaron una cultura de la misericordia expresada en las posadas, los hospitales y las escuelas para los seres humanos más vulnerables y vulnerados.

Jesucristo revela, encarna y personifica la misericordia de Dios. (67) Esta es el amor en contacto con la condición humana frágil que se compadece del mal ajeno y busca remediarlo con el bien. Es la compasión afectiva y la solidaridad efectiva ante el necesitado. La misericordia es el principio hermenéutico para entender el papado de Francisco, que habla del estilo de Dios como cercanía, compasión y ternura, que genera un plus de humanidad ante la carne doliente del

otro. (68)

Opus iustitiae paz . En su encíclica sobre la misericordia, Juan Pablo II expuso que el amor no anula las exigencias de la justicia, sino que, al contrario, las requiere, completa y trasciende.

La auténtica misericordia es por decirlo así la fuente más profunda de la justicia. Es obvio que una exigencia tan grande de perdonar no anula las exigencias objetivas de la justicia. La justicia rectamente entendida constituye por así decirlo la finalidad del perdón. En ningún pasaje del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria, el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del ultraje son condición del perdón… Así la estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia (DM 14).

Juan Pablo II visitó en la cárcel a Alí Agca, quien en 1981 intentó asesinarlo. Al mismo tiempo expresó un gesto de amor gratuito, por el cual reconoció la humanidad de su agresor, y respetó el cumplimiento efectivo de la condena dada por la justicia. La novedad del perdón incluye la gratuidad del don, pero no anula la exigencia justa, sino que la incluye y excede de forma desbordante. El Evangelio provoca una confluencia entre el amor unilateral y la justicia bilateral, que se perfeccionan recíprocamente. La sobreabundancia es la verdad de la correspondencia. (69)

Algunos prefieren no hablar de misericordia y reconciliación porque estas parecen eludir las rupturas que hay en la vida. Otros sostienen que dar lugar al perdón es ceder espacio y consideran que es mejor mantener un equilibrio de fuerzas. Otros creen que la reconciliación es una postura de débiles, que escapan de los conflictos e inventan apariencias de paz. Otros piensan que promover la concordia implica perder la memoria y traicionar a las víctimas. Ante eso, Francisco, en la encíclica sobre la fraternidad, se refiere al valor del perdón con memoria, verdad y justica.

El perdón no implica olvido. Decimos más bien que cuando hay algo que de ninguna manera puede ser negado, relativizado o disimulado, sin embargo, podemos perdonar. Cuando hay algo que jamás debe ser tolerado, justificado o excusado, sin embargo, podemos perdonar. Cuando hay algo que por ninguna razón debemos permitirnos olvidar, sin embargo, podemos perdonar […] Los que perdonan de verdad no olvidan, pero renuncian a ser poseídos por esa misma fuerza destructiva que los ha perjudicado. Rompen el círculo vicioso, frenan el avance de las fuerzas de la destrucción. Deciden no seguir inoculando en la sociedad la energía de la venganza que tarde o temprano termina recayendo una vez más sobre ellos mismos. Porque la venganza nunca sacia verdaderamente la insatisfacción de las

víctimas (FT 250-251).

Hablar de misericordia y rechazar la revancha no legitima la impunidad. (70) La justicia solo se busca adecuadamente por amor a la justicia y respeto a las víctimas, para prevenir nuevos crímenes y preservar el bien común, no como una descarga del odio. La apertura al perdón permite buscar la justicia sin caer en el círculo vicioso de la venganza ni en la injusticia del olvido. (71)

«El poder es la impunidad», dijo una persona famosa. Muchos de los que tienen poder quedan impunes de sus crímenes. El objetivo constitucional de «afianzar la justicia» requiere que haya juicios justos, sin demoras, sin privilegios, con el debido proceso y condenas ejemplares. Cualquier excepción, por más razonable que sea, debilita la confianza en los que administran justicia. Por eso, en el tema de los delitos de lesa humanidad y en otros grandes crímenes, no soy partidario de que las autoridades electas decidan beneficios especiales para algunos privilegiados.

A mi parecer, un indulto presidencial y una amnistía legislativa debilitan la confianza en la justicia en un país donde su administración es poco creíble. Las autoridades judiciales no deberían conmutar penas por violaciones a derechos humanos o crímenes aberrantes. No obstante, hay que ver los caminos de solución en otros países, como las comisiones de verdad y reconciliación, o los procesos de perdón de parte de las víctimas. (72) Debe quedar claro que solo el que fue ofendido puede perdonar, nadie puede sustituirlo. El perdón personal solo es posible si quien cometió el mal se arrepiente, como se da en el sacramento de la reconciliación. Y para asentar la paz social en la verdad, el arrepentimiento —que el Proceso nunca hizo— debe ser expresado públicamente. (73)

A quien sufrió mucho de manera injusta y cruel no se le debe exigir una especie de «perdón social». La reconciliación es un hecho personal y nadie puede imponerla al conjunto de una sociedad, aun cuando deba promoverla. En el ámbito estrictamente personal, con una decisión libre y generosa, alguien puede renunciar a exigir un castigo (cf. Mt 5,44-46), aunque la sociedad y su justicia legítimamente lo busquen. Pero no es posible decretar una «reconciliación general» pretendiendo cerrar por decreto las heridas o cubrir las injusticias con un manto de olvido. ¿Quién se puede arrogar el derecho de perdonar en nombre de los demás? Es conmovedor ver la capacidad de perdón de personas que han sabido ir más allá del daño sufrido, pero también es humano comprender a quienes no pueden hacerlo. En todo caso, lo que jamás se debe proponer es el olvido (FT 246).

Se dice que «perdonar es divino». Es verdad que Dios es el único que perdona los pecados que lo ofenden (cf. Mc 2,7). La salvación

cristiana es «perdón de los pecados» (Lc 1,77). Jesús entrega el Espíritu a los apóstoles para que reciban la paz y el perdón: «Jesús les dijo de nuevo: "¡*La paz esté con ustedes* ! Como el Padre me envió a mí, yo los envío a ustedes". Al decirles esto, sopló sobre ellos y añadió: "Reciban al Espíritu Santo. Los pecados serán perdonados a los que ustedes se los perdonen, y serán retenidos a los que ustedes se los retengan"» (Jn 20,21-23).

5.4. Arquitectos y artesanos de la paz

Los constructores de paz deben comunicar el don confiado por Jesús: «Paz a esta casa» (Lc 10,5). Sabemos que «el fruto de la justicia se siembra en la paz para quienes trabajan por la paz» (Sgo 3,18). En *Fratelli tutti* Francisco distingue entre la arquitectura de la paz, que concierne a las autoridades e instituciones, y la artesanía de la paz, que compromete a todos. Todos los ciudadanos, en especial, los cristianos, debemos procurar «lo que favorece la paz» (Rm 14,19).

En 1982, cuando visitó la Argentina por las Malvinas, Juan Pablo II dijo en la misa en Palermo: «Hagan con sus manos unidas una cadena de unión más fuerte que las cadenas de la muerte» . El Papa, en 1987, en la vigilia de oración con los jóvenes, asumió la dolorosa historia argentina y se pronunció con energía en la avenida 9 de Julio: «Que el hermano no se enfrente al hermano. Que no vuelva a haber más odio, ni secuestrados, ni desaparecidos. Que no haya lugar para el odio y la violencia, y que la dignidad de la persona humana sea siempre respetada». (74)

En esos años un videoclip hecho por el beatle Paul McCartney se llamó «Pipas de la paz». Mostraba a un soldado alemán y a otro ruso combatiendo en el frente en la primera guerra mundial. Cuando llegó la Navidad, hubo tregua, dejaron de dispararse, salieron de sus trincheras, se saludaron, vieron las fotos de sus familias y compartieron cigarrillos. Fue como fumar la pipa de la paz por unas horas. El valor simbólico del hecho es tremendo: si se puede parar la guerra un día, se puede parar la guerra. Por eso la Iglesia siempre fomentó treguas, pausas y espacios de paz.

Recuerdo la primera marcha del silencio impulsada por la Hna. Marta Pelloni en Catamarca en 1991 ante el brutal asesinato de María Soledad Morales. El lema era: *Grita en silencio, Dios te escucha* . El lenguaje profético del gesto público faltó en la actuación de miembros de la Iglesia en la dictadura. Los mediadores de la paz cargan sobre sí los conflictos con amor y sacrificio.

Los intermediarios buscan agradar a todas las partes, con el fin de obtener una ganancia para ellos mismos. El mediador, en cambio, es quien no se guarda nada para sí mismo, sino que se entrega generosamente, hasta consumirse, sabiendo que la única ganancia es la de la paz. Cada uno de nosotros está llamado a ser un artesano de la

paz, uniendo y no dividiendo, extinguiendo el odio y no conservándolo, abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros (FT 284).

En la tarea de diseñar artesanalmente la paz se relacionan la memoria y la historia. El arte de recordar desea ser fiel al pasado. La voluntad de verdad es propia del trabajo de la historia. «Es fácil hoy caer en la tentación de dar vuelta la página diciendo que ya hace mucho tiempo que sucedió y que hay que mirar hacia adelante. ¡No, por Dios! Nunca se avanza sin memoria, no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa […]» (FT 249).

¿Qué espacio de experiencia y memoria brinda bases comunes para generar horizontes de esperanza de la convivencia en paz? Podría ser la condición común de ser argentinos. Pero tenemos una seria dificultad para ponernos de acuerdo al interpretar la historia, en especial, los hechos de los años setenta. Podría ser la convergencia en la afirmación de la *dignidad infinita de la persona humana* , con sus derechos inalienables, sobre todo de las víctimas que padecieron violencias horrorosas. Aquí se encontrarían las perspectivas esbozadas por Lucio Gera y Emilio Mignone. (75) Sosteniendo ese fundamento antropológico y reconociendo la mayor gravedad de las violaciones a los derechos causadas por el Estado, pienso que una experiencia que puede fundar cierta empatía y unión es *el respeto inifinito al dolor sagrado de todos y cada uno de los seres humanos* .

Cuando hubo injusticias mutuas, cabe reconocer con claridad que pueden no haber tenido la misma gravedad o que no sean comparables. La violencia ejercida desde las estructuras y el poder del Estado no está en el mismo nivel de la violencia de grupos particulares. De todos modos, no se puede pretender que solo se recuerden los sufrimientos injustos de una sola de las partes. Como enseñaron los obispos de Croacia, «nosotros debemos a toda víctima inocente el mismo respeto. No puede haber aquí diferencias raciales, confesionales, nacionales o políticas» (FT 253).

6. La lógica de la sobreabundancia: «mucho más»

Que Cristo habite en sus corazones por la fe y sean arraigados y edificados en el amor. Así podrán comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, en una palabra, ustedes podrán conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para ser colmados por la plenitud de Dios (Ef 3,17-19).

Para los cristianos, el amor de Cristo excede todo conocimiento. Las cuatro dimensiones del espacio mencionadas representaban, en el imaginario estoico, la infinitud del universo que no podía abarcar el espíritu humano finito. El texto bíblico invita a conocer «la insondable riqueza de Cristo» (Ef 3,8) que supera todo. El cristiano conoce por la fe el Amor de Cristo extendido en la Cruz, cuyos brazos abiertos

abarcan toda la historia. La paradoja es conocer un amor que supera lo que se puede conocer. Cristo es «el Hombre que abarca el mundo entero y que se halla en la cruz, que también lo abarca». (76) La fe orienta la mirada a Cristo en la cruz, cuyas dimensiones van hacia los cuatro lados. Cristo une cielo y tierra, pasado y futuro, tiempo y eternidad.

En una página excepcional san Pablo muestra el *mucho más (pollô mallon)* del amor de Cristo que supera el pecado de Adán: «Porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados *mucho más abundantemente sobre todos* » (Rm 5,15). La sobreabundancia expresa el Don de Dios. (77) Ante las lesiones y los dolores de los argentinos podemos decir que allí donde abundó el odio, la enemistad, la injusticia, la destrucción y la muerte pueden sobreabundar el amor, la amistad, la justicia, el cuidado, la vida, si nos dejamos ayudar por Dios y actuamos solidariamente.

Ese texto dice: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,17). Allí san Pablo modificó el verbo abundar (*perisseuo*), puso el prefijo hiper (*hyper*) y creó el verbo sobreabundar para manifestar el exceso de Dios. Es la abundancia (*perisseia*) que está en la frase de Jesús: «La boca habla de la abundancia del corazón» (Mt 12,24). No indica un sobrante superfluo, sino el amor que desborda. Es la generosidad que el mismo Pablo pedía al organizar la colecta para la comunidad de Jerusalén con el fin de cubrir las necesidades elementales (cf. 2 Co 8,14).

Deseamos consolidar la paz en nuestra patria. Por eso queremos decir: donde abundó la violencia y el dolor puede sobreabundar la paz . En el mensaje para la jornada de oración por la paz en 1975 Pablo VI dijo: «Hay que hacer la paz, hay que producirla, hay que inventarla, hay que crearla con ingenio siempre vigilante, con voluntad siempre nueva e incansable». (78) En la carta de 1971 sobre los cristianos en la política llamó a la «imaginación social» (OA 19) y la «innovación creadora y atrevida» (OA 42) para diseñar un proyecto más humano de sociedad. La imaginación requiere «ingenieros de la poesía», (79) o «poetas sociales». (80) Para ser poetas creadores de paz —*eirenopoioí* (Mt 5,9)— pidamos al Espíritu que desborde mucho más amor en la Argentina.

1 . Cf. Carlos Galli, «Historia: del acontecimiento a la interpretación», en *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 49-86.

2 . Cf. Mariano Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI* , Madrid, Rialp, 2009, pp. 19-45.

3 . Cf. María J. Llach aci, «Reconciliarnos», en: *La verdad los hará libres,* tomo 3, p. 385; Gerardo José Söding, «¿Qué verdad? ¿Qué libertad? ¿Qué interpretación? El Evangelio en diálogo con nuestra

historia», en este volumen, p. 402.

4 . Cf. Jorge Liotti, *La última encrucijada. Los dilemas de la democracia argentina* , Buenos Aires, Planeta, 2023, pp. 67. 157.

5 . Cf. Carlos M. Galli, «¿Queremos ser nación o qué nación queremos ser?», *Criterio* 2290 (2004), pp. 34-42.

6 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981* , Buenos Aires, Claretiana, 1982, pp. 481-492.

7 . Cf. Ricardo Albelda, Daniel Graneros, «El Episcopado argentino y las autoridades nacionales durante la democracia. Posicionamientos frente al período 1976-1983», en este volumen, p. 207.

8 . Cf. François Bovon, *El Evangelio según san Lucas, I* , Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 162, 172, 186, 191; Joseph Ratzinger - Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret* . I *Desde el Bautismo a la Transfiguración* , Buenos Aires, Planeta, 2007, pp. 104-114; *Jesús de Nazaret* . III *La infancia de Jesús* , Buenos Aires, Planeta, 2012, pp. 65-86.

9 . Cf. Rafael Braun, «Los valores básicos», *Criterio* 1849-1950 (1980), pp. 739-749.

10 . Cf. María A. Gelli, Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada , Buenos Aires, La Ley, 2018, 4; Helio Zarini, Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada , Buenos Aires, Astrea, 1996, pp. 15-16.

11 . Cf. Juan B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* , Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 132, 242; R. Estévez, *La Constitución Nacional y Alberdi* , Tucumán, UNSTA, 2007, pp. 36-37.

12 . Cf. Juan B. Alberdi, *El crimen de la guerra* , Buenos Aires, Emecé, 2010, pp. 82-85, 109-113, 197-205.

13 . Cf. Rudolf Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* , Madrid, Rialp, 1965, pp. 9-42.

14 . El estudio más completo es la obra de Jacques Dupont, *Les Béatitudes, t. I, Le problema littéraire; t. II, La Bonne Nouvelle; t. III Les évangelistes* , Paris, Gabalda, 1969-1973. El análisis de las bienaventuranzas mateanas está en el tomo 3, pp. 213-672. Una síntesis pastoral en: Jacques Dupont, *El mensaje de las Bienaventuranzas* , Estella, Verbo Divino, 1978, pp. 1-62.

15 . Cf. José L. Sicre, *El Evangelio de Mateo. Un drama con final feliz* , Estella, Verbo Divino, 2019.

16 . Cf. Massimo Grilli, *Il discorso della montagna. Uopia o prassi quotidiana* ?, Bologna, Dehoniane, 2016, pp. 60-62.

17 . Cf. John Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* . II/1, Estella, Verbo Divino, 2000, pp. 386-395.

18 . Cf. Luis Rivas, «“Lento para la ira”: *Makrothymía* de Dios y *makrothymía* de los hombres», en Sociedad Argentina de Teología, *Evangelización, liberación y reconciliación* , Buenos Aires, Paulinas,

1987, pp. 35-83.

19 . Cf. Walter Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana* , Maliaño, Sal Terrae, 2012, pp. 80-105.

20 . Cf. Dupont, Les Béatitudes, t. III, Les évangelistes , pp. 633-672.

21 . Cf. Paul Ricoeur, «Entre philosophie et théologie I: la Régle d'Or en question», en *Lectures 3. Aux frontiéres de la philosophie* , París, du Seuil, 1994, pp. 273-280, 279; ver también *Amor y justicia* , Madrid, Caparrós, 2001, pp. 53-60.

22 . Cf. Stanislas Lyonnet, *El amor, plenitud de la ley* , Salamanca, Sígueme, 1981, pp. 25-54; Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* , pp. 73-89.

23 . Ulrich Luz, *El Evangelio según San Mateo. Mt 1-7.* Vol. I, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 419.

24 . Cf. Rudolf Schnackenburg, «Die Seligspreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im matthäischen Kontext», *BZ* 26 (1982), pp. 161-178.

25 . Cf. Luis Sánchez, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario a Mateo 5-7* , Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 45-46.

26 . Luz, El Evangelio segn San Mateo. Mt 1-7 , p. 491.

27 . Diego Losada, «La paz y el amor a los enemigos», *Revista Bíblica* 45 (1983), pp. 1-15, 12.

28 . Cito cuatro biblistas argentinos: Sergio Briglia, «Misterio de Misericordia: el Buen Samaritano», *Teología* 46 (1985), pp. 137-187; Luis Rivas, *La obra de Lucas: 1. El Evangelio* , *La misericordia de Dios en las Sagradas Escrituras* , Buenos Aires, San Pablo, 2015, 46-48; Horacio Lona, «La mirada de la misericordia», en *Caminando con Lucas* , Buenos Aires, Don Bosco, 2020, pp. 49-57; Ramón Dus, «¿Quién es mi prójimo? Una parábola para la fraternidad universal», en CEBITEPAL, *Fratelli tutti. Reflexiones desde y para América Latina y El Caribe* , Bogotá, CELAM, 2021, pp. 35-53. Entre los comentarios exegéticos detallados cf. Joseph Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas. III* , *El Evangelio según san Lucas, II* , pp. 106-130.

29 . Paul Ricoeur, «El socio y el prójimo», en *Política, sociedad e historicidad* , Buenos Aires, Docencia, 1986, p. 34.

30 . Cf. Francisco, *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor* , Buenos Aires, Penguin, 2020, pp. 17-31, 1 04-118.

31 . Cf. Jorge M. Bergoglio, «Te Deum - 25 de mayo de 2003. La narración del Buen Samaritano», en *La Patria es un don, la Nación una tarea* , Buenos Aires, Claretiana, 2013, pp. 69-80.

32 . Cf. Roberto Bosc, «Reconciliación», en CELAM, *Socialismo y socialismos en América Latina* , Bogotá, CELAM, 1977, pp. 113-120.

33 . Cf. Luis Figari, *Aportes para una teología de la reconciliación* , Lima, Fondo Editorial, 1985; Joseph Comblin, «O tema da reconciliaçâo e a teologia na América Latina», *Revista Eclesiástica*

Brasileira 182 (1986), pp. 272-314.

34 . Cf. Carlos M. Galli, «La reconciliación: evangelio y sacramento. De la misericordia a la conversión», en Ricardo Ferrara, Carlos M. Galli, (eds.), *Nuestro Padre misericordioso* , Buenos Aires, Paulinas, 1999, pp. 85-116.

35 . Cf. Hans Urs von Balthasar, «Hauptaspekte der Versöhnung im Corpus des Neuen Testaments » , en: *Theodramatik III: Die Handlung* , Einsiedeln, Johannes, 1980, pp. 221-224; M. Francisco, *Reconciliaçâo e libertaçâo* , Roma, Pontificio Ateneo Salesiano, 1992, pp. 313-323; Bernad Sesboüe, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I* , Salamanca, Secretariado Trinitario, 1988, 407-417; *Ibid* ., *Riconciliati in Cristo* , Brescia, Queriniana, 1990, pp. 93-134; Gustavo Sánchez, «Cristología de la reconciliación en Santo Tomás de Aquino», *Revista Teológica Limense* 31/3 (1997), pp. 287-306.

36 . Jacques Dupont, *La Réconciliation dans la Théologie de Saint Paul* , Desclée, Bruges, 1953, pp. 5-52; José Vicentini, «Déjense reconciliar con Dios», *Revista Bíblica* 26 (1974), pp. 97-104.

37 . Sesboüe, *Jesucristo, el único Mediador* , pp. 407 y 411.

38 . Cf. Hananh Arendt, *On violence* , Orlando, Harvest, 1970, p. 59; cf. pp. 59-78.

39 . Cf. Carlos M. Galli, «Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador», *Teología* 129 (2019), pp. 9-65; «La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de eclesiología especulativa», en AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino* , San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2008, pp. 135-178.

40 . Cf. Paul Ricoeur, «El conflicto: ¿signo de contradicción o de unidad?», en *Hermenéutica y acción* , Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 135-154.

41 . Paul Ricoeur, «El hombre no violento y su presencia en la historia», en *Política, sociedad e historicidad* , Buenos Aires, Docencia, 1986, p. 49.

42 . Cf. Claude Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret* , Barcelona, Herder, 1979, pp. 85-105, esp. 88-89.

43 . Luis Rivas, *El Evangelio de Mateo* , Buenos Aires, Agape, 2016, p. 51.

44 . Cf. Carlos M. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia», en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 114-128.

45 . Cf. Bovon, El Evangelio según san Lucas, I , p. 172.

46 . Cf. Oscar Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* , Madrid, Studium, 1973, pp. 43-74; Hans Küng, *Ser cristiano* , Madrid, Cristiandad, 19772, pp. 228-239; Martin Hengel, *War Jesus Revolutionär* ?, Stuttgart, Calwer, 1970.

47 . Alberdi, *El crimen de la guerra* , pp. 108-109.

48 . Luz, El Evangelio según San Mateo. Mt 1-7, p. 352.

49 . Martin L. King, *La fuerza del amor* , Barcelona, Herder, 1978, pp. 75-76.

50 . Cf. Horacio Sánchez Parodi, «El fundamentalismo en la política», en Roberto Bosca, José E. Miguens (comps.), *Política y religión. Historia de una incomprensión mutua* , Buenos Aires, Lumiere, 2007, pp. 161-184.

51 . Cf. Alberto Methol Ferré, «La Iglesia y el Estado», *Víspera* 27 (1972), pp. 24-30; «Política y Teología de la Liberación», *Víspera* 34 (1974), pp. 30-52; «Actualidad de la Iglesia en América Latina», en CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina* , Bogotá, CELAM, pp. 201-231; «Axiomática sobre la doctrina de la Iglesia y el Estado», en CELAM, *Relaciones Iglesia y Estado. Análisis teológico-jurídico desde América Latina* , Bogotá, CELAM, 1987, pp. 67-114.

52 . Cf. Hernán Alessandri, «Unidad y divisiones», *Carisma* 11 (1984), pp. 5-18.

53 . Cf. Horacio García Bossio «La violencia política argentina. Una interpretación desde un abordaje interdisciplinario», en este volumen, p. 110; Gustavo Morello, «¿Quién es católico? Una mirada sociológica sobre la identidad católica en la espiral de violencia en la Argentina», en este volumen, p. 121.

54 . Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «El sentido de la mediación papal en el conflicto del Beagle en el contexto del terrorismo de Estado (1977-1984)», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 552.

55 . Juan Pablo II, *Discurso a los obispos argentinos* (12/6/1982), nº 7, en Equipo paulino, *Juan Pablo II en la Argentina* , Paulinas, Buenos Aires, 1982, p. 63.

56 . Pablo VI, *Discursos y alocuciones en Colombia* , Buenos Aires, Paulinas, 1968, pp. 35 y 75.

57 . Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y Comunidad Nacional* , Claretiana, Buenos Aires, 1981.

58 . Cf. J usto O . Laguna, *Luces y sombras de la Iglesia que amo* , Buenos Aires , Sudamericana, 1996, pp. 42-43.

59 . Cf. Luis Bicego, « Hacia una lectura crítica del documento "Iglesia y Comunidad Nacional "» , *Proyecto/CSE* 2 (1989) , pp. 87-129 .

60 . Cf. Juan Bonnin, Génesis política del discurso religioso. Iglesia y Comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en la Argentina , Buenos Aires, Eudeba, 2012, pp. 221-251.

61 . Cf. *Ibid* ., pp. 246-248.

62 . Cf. Luis Liberti, FedericoTavelli, «La CEA y la Santa Sede frente al "Documento Final" y la "Ley de Amnistía"», en *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 705.

63 . Conferencia Episcopal Argentina, «C amino de reconciliación » (11/8/ 19 82), en *Documentos del Episcopado argentino 1982-1983 (tomo XI*), Oficina del Libro, B ueno s A ire s, 1988, pp. 37-46.

64 . Conferencia Episcopal Argentina, *La Iglesia y los derechos humanos (1970-1982),* Instituto Salesiano de Artes Gráficas, Buenos Aires, 1984; *Iglesia y democracia en la Argentina* , Buenos Aires, Oficina del Libro, 2006.

65 . Cf. Lucio Gera, «La reconciliación. Aspectos doctrinales», *Sedoi* 64 (1982), pp. 24-34; «La reconciliación en el pensamiento cristiano», *Empresa* 63 (1983), pp. 22-34; Gerardo Farrell, «La reconciliación y la historia», *Sedoi* 64 (1982), pp. 15-23.

66 . Cf. Carlos M. Galli, «La corrupción como pecado social», en AA. VV., *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia* , Buenos Aires, San Pablo, 1996, pp. 207-248.

67 . Cf. Fernando Boasso, *«Dives in misericordia.* Justicia y perdón, ¿alternativas?», *SEDOI* 74 (1984), pp. 5-47; Jon Sobrino, *El principio-misericordia* , Santander, Sal Terrae, 1992.

68 . Cf. Carlos M. Galli, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia», en Rafael Luciani, Carlos Schickendantz (coords.), *Reformas de estructuras y conversión de las mentalidades* , Madrid, Khaf, 2020, pp. 55-92.

69 . Sobre el don y el perdón cf. cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* , Paris, Seuil, 2000, pp. 593-656.

70 . Cf. Ricardo Antoncich, «Luchar por la justicia en el Espíritu de la misericordia», *Medellín* 32 (1982), pp. 433-446.

71 . Cf. Víctor Fernández, *Valores argentinos o un país insulso* , Buenos Aires, Bouquet, 2006, pp. 239-251.

72 . Cf. Leonel Narváez, «La cultura política del perdón y de la reconciliación», *Criterio* 2499 (2023), pp. 28-31.

73 . Cf. Justo O. Laguna, «El perdón cristiano», *La Nación* , Buenos Aires, 13 de mayo de 1999, p. 19.

74 . Juan Pablo II, *Mensajes a nuestro pueblo y la jornada mundial de la juventud* , Buenos Aires, Paulinas, 1987, p. 201.

75 . Cf. Lucio Gera, «La reconciliación nacional», en Virginia R. Azcuy, José. C. Caamaño, Carlos M. Galli, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días* , Buenos Aires, Ágape, 2006, pp. 133-166; Emilio Mignone, «Intervención» en el programa *Hora Clave* de Mariano Grondona, 26 de marzo de 1988, 3 páginas; este texto se halla en mi archivo personal.

76 . Heinrich Schlier, *Carta a los Efesios. Comentario* , Salamanca, Sígueme, 1991, p. 227; cf. pp. 219-232.

77 . Cf. Paul Ricoeur, «La libertad según la esperanza », en *Introducción a la simbólica del mal* , Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 141-165, espeialmente, 148-150.

78 . Cf. Pablo VI, *La reconciliación, camino hacia la paz* , 1 de enero de 1975 en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19741208_viii-world-day-for-peace.html

79 . Manuel Moledo, «Prólogo», en Eduardo Briancesco, *Cristianismo y polític* a, Buenos Aires, Cuadernos de Encuentro, 1972, p. 15.

80 . Francisco, Discurso en el encuentro mundial de movimientos populares, 5 de noviembre de 2016 en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/pa pa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html

Voces de protagonistas, testigos de la historia y lectores de *La verdad los hará libres*

Hasta aquí publicamos ensayos y estudios de carácter hermenéutico e interdisciplinario con contribuciones muy diversas entre sí y, por eso, llamadas a complementarse. (1) Editar con generosidad y amplitud la multiplicidad de miradas que se proyectan en este libro, con hermenéuticas muy diferentes, incluso a veces contrarias, nos parece un requisito *sine qua non* para aproximarse a una comprensión lo más completa posible, porque solo así la verdad libera. Los autores de esta obra no tenemos una visión única de los sucesos tan complejos y dejamos abiertas al lector distintas interpretaciones que se proponen en torno a las relaciones entre la Iglesia, la sociedad y el Estado en la Argentina.

Para analizar la actuación de la Iglesia invitamos a colaborar en este tomo a personalidades académicas argentinas y extranjeras, para que compartan sus reflexiones desde sus disciplinas, y a protagonistas y testigos de años tan difíciles, con distintos itinerarios, experiencias, heridas y perspectivas. Todas las historias son singulares y merecen todo respeto.

En esta parte final hemos querido escuchar varias voces, que presentan sus testimonios de vida y comparten sus ecos de lectura desde *La verdad los hará libres* . Las organizamos en dos secciones. En la primera, «Testimonios de vida», recogemos memorias inéditas de protagonistas y testigos de aquellas décadas tan duras, o de familiares de víctimas que comparten su historia dolorosa; junto con algunos comentarios breves acerca del significado de nuestra obra. Son ocho testimonios de distintas generaciones; dos son consagrados: una religiosa y un religioso; el resto son laicos, la mayoría varones, que asocian a su narración opiniones breves sobre los tomos 1 y 2.

La segunda sección de las voces contiene «Ecos de lectura y memorias» acerca de la publicación. Complementando los testimonios anteriores, este grupo escogió por presentar algún eco de su primera lectura y recepción de *La verdad los hará libres* . Entre sus autores hay

un obispo, un presbítero y el resto son laicos. Contamos con teólogos, filósofos, historiadores y politólogos, quienes hacen aproximaciones críticas de la obra, tanto en su contenido como en su método.

Los estudios y ensayos, que son el cuerpo del volumen, más los testimonios de vida, ecos de lectura y memorias, expresan una diversidad amplia de vivencias, posiciones y argumentos acerca de la espiral de violencia, el terrorismo de Estado y la implicación de los miembros de la Iglesia.

Cada autor es el responsable exclusivo de su texto. Al publicar sus trabajos juntos, los editores expresamos nuestra opción por una pluralidad de miradas sin identificarnos necesariamente con ellas. La iniciativa por la amplitud de posiciones es una clave para seguir buscando la verdad.

Testimonios de vida

«Oí a Astiz, recé por él […] quise encontrarme con su mirada y cuatro veces me miró fijamente»

Testimonio de Genevieve Jeanningros, religiosa y sobrina de Léonie Duquet

GENEVIEVE JEANNINGROS nació el 22 de marzo de 1943 en Longechaux (departamento Doubs, en las cercanías de Besançon), Francia. Es religiosa de las Hermanitas de Jesús de Charles de Foucault desde 1966. Es sobrina de Léonie Duquet (1916-1977) —hermana de su madre—, una de las dos religiosas francesas desaparecidas durante la dictadura militar. Léonie fue secuestrada el 10 de diciembre de 1977, en Ramos Mejía, en el operativo de los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz. Fue mantenida cautiva en la ESMA y sometida a torturas. Fue arrojada al mar en uno de los «vuelos de la muerte». Su cuerpo fue encontrado en julio de 2005 en una fosa común en General Lavalle (provincia de Buenos Aires) donde fue sepultada clandestinamente en 1977 luego de que su cadáver apareciera en las costas de Buenos Aires. Los antropólogos forenses observaron signos de tortura y de haber sido arrojada al mar desde una gran altura.

Mi tía, Léonie Duquet, junto con Alice Domon, es una de monjas francesas desaparecidas durante la dictadura militar en la Argentina entre 1976-1983.

Mi tía Léonie se fue a la Argentina en 1949, soñando con vivir con los pobres. En 1962 regresó a Francia y permaneció allí seis meses. Fue entonces cuando la conocí mejor. Cuando se marchó nuevamente de Francia, yo tenía seis años. La quería mucho, era tan alegre, siempre sonreía. Durante su estancia en la Argentina, sus superioras la enviaron a Roma para ayudar a las misiones extranjeras en París. Léonie era una apasionada y entusiasta de la apertura de la Iglesia al mundo, especialmente a los pobres, y del redescubrimiento de la

Biblia.

De regreso a la Argentina, vivió en distintos lugares, en la Patagonia con los mapuches, a quienes apreciaba mucho, y también en un leprosario. Luego regresó a la zona de Buenos Aires, y se instaló en la ciudad de Morón, en el conurbano bonaerense, en la pequeña casa parroquial de San Pablo en Ramos Mejía. Allí enseñó catecismo y la Biblia en el colegio secundario Sagrado Corazón de Castelar.

La hermana Alice Domon había vivido en un barrio pobre de Buenos Aires, luego se había trasladado a Perugorría, en la provincia de Corrientes, al noreste de la Argentina, con los campesinos de las ligas agrarias. Dos campesinos habían desaparecido. Alice estaba bajo vigilancia, por lo que regresó a Buenos Aires. A menudo se quedaba en casa de Léonie, ayudando en la búsqueda de sus amigos desaparecidos. Alice también participó en las actividades del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos. De este modo, conocieron a las Madres de la Plaza de Mayo y compartieron su búsqueda. Se reunían en la iglesia de la Santa Cruz.

Alfredo Astiz, de la Marina, se había infiltrado en este grupo, haciéndose pasar por hermano de un desaparecido. El 8 de diciembre de 1977 Alice junto con algunas Madres de Plaza de Mayo y otros más fueron secuestrados. A Léonie se la llevaron el 10 de diciembre de 1977 de la casa de Ramos Mejía, el mismo día que a Azucena Villaflor. Todas terminaron en la ESMA.

Mi hermano Michel y sus sobrinos, con la ayuda de asociaciones, intentaron averiguar qué había pasado y, sobre todo, dónde estaban y si seguían vivos. El gobierno francés también intentó averiguarlo, pero durante años hubo un gran silencio. Michel recopiló todas las páginas de los periódicos que hablaban de la dictadura y de las desapariciones.

En 1995, otro marino argentino, Adolfo Scilingo, declaró que quienes estaban secuestrados en la ESMA eran torturados y que luego los dormían con un tranquilizante y los tiraban vivos al mar desde un avión para hacerlos desaparecer. Todavía oigo a Michel diciéndome por teléfono que no esperáramos encontrarla viva.

Por eso, qué sorpresa fue, cuando, a finales de agosto de 2005, supimos que los restos de Léonie habían sido encontrados, identificados por el antropólogo forense con el ADN de Michel. La familia había decidido que Léonie fuera enterrada en la Argentina, país que tanto amaba y donde había dado su vida. Era justo que fuera enterrada en Santa Cruz junto a sus amigos.

Para el entierro pude viajar a Buenos Aires. Me alojé con las Hermanitas en Monte Chingolo. El gobierno de Francia pagó el viaje a Michel y a Noelle, ahijada de Léonie, y les dio alojamiento en la embajada.

El día del entierro, fuimos a la casa de los antropólogos, donde estaba el esqueleto de Léonie, con todos sus huesos rotos, estaba colocado sobre una mesa cubierta con la bandera argentina. Maco, el antropólogo, nos explicó que las fracturas habían sido causadas por el impacto del cuerpo con el mar. También nos explicó cómo habían podido identificar el cuerpo con el ADN de Michel.

El funeral de Ángela Auad y Léonie fue celebrado por los pasionistas de Santa Cruz. Fue impresionante: una iglesia que se caía de lo llena que estaba, muchos testimonios, canciones cantadas por Carlos Saracini, el párroco, que siempre fue muy cercano con nosotros, y Teresa Parodi. La emoción estaba a flor de piel. Lloré mucho. Luego, los dos pequeños ataúdes fueron enterrados en el jardincito de Santa Cruz, con rosas donadas por los gobiernos de Argentina y Francia.

Quería ver todo lo posible para entender lo que había pasado. Pudimos visitar la ESMA donde habían estado secuestradas. Le pregunté a nuestro guía: «Pero ¿por qué la Iglesia estaba con los militares, por qué no hizo nada para salvar a tantos desaparecidos?». El guía me dijo: «No todos, los obispos Angelelli y Ponce de León junto con otros sacerdotes también dieron su vida». También vimos la casita de Ramos Mejía, la escuela del Sagrado Corazón donde Léonie daba catecismo, etc.

Volví de aquel primer viaje muy conmocionada. Todavía no me había dado cuenta de la magnitud de la tragedia argentina durante la dictadura militar, del sufrimiento de un pueblo abandonado por sus pastores. De regreso a Roma, pude participar en varios encuentros sobre los derechos humanos en la Argentina.

No podía aceptar el silencio de la Iglesia. Soy una hermanita de Jesús y amo a la Iglesia, así que escribí al cardenal Bergoglio cuando vino a Roma para el Sínodo de los Obispos en octubre de 2005. Esa misma tarde, me hizo una conmovedora llamada telefónica, que no olvidaré jamás, me dijo: «Yo no fui indiferente a esta historia. Esther Ballestrino de Careaga [secuestrada en el mismo operativo de la iglesia de la Santa Cruz] era una amiga mía y con su familia siempre seguí este tema. Les di el permiso de enterrarla junto a la iglesia. Pero gracias, hermana, por decirme estas cosas, así se hace entre hermanos y hermanas».

En 2010, el grupo de derechos humanos de la embajada argentina me ofreció un viaje para que pudiera conocer también a los demás argentinos. Estuve allí el 24 de marzo y pude participar en todas las manifestaciones. Conocí a Néstor Kirchner y Cristina Kirchner, a las

Madres de Plaza de Mayo y a las otras monjas. En Morón conocí a Lila Pastoriza que había estado en la ESMA secuestrada al mismo tiempo que nuestras dos monjas.

En Buenos Aires, ya había comenzado el juicio por los desaparecidos en la iglesia de la Santa Cruz, al que asistí cuatro veces. Conmigo estaba Patricio Rice, que ha sido un ángel guardián para mí todo este tiempo. Era el momento en que los militares preparaban su defensa. Oí a Astiz, recé por él. El daño ya estaba hecho, pero al menos ahora podía ver con claridad. Quise encontrarme con su mirada, y cuatro veces me miró fijamente. Quería decirle, todavía puedes arrepentirte… Por supuesto, todo ese tiempo estuve acompañada por una hermanita y amigos de la fraternidad seglar y por Madres de Plaza de Mayo y familiares de las víctimas.

En octubre de 2011 se celebró este juicio. Miriam Lewin y la familia Madres insistieron en que asistiera y me ofrecieron el viaje. Muchas emociones. No es con el corazón ligero que presenciamos sentencias de cadena perpetua. Hay que hacer justicia, y luego perdonamos… Dos sobrinas me acompañaron a este evento y nos alojamos en la iglesia de la Santa Cruz, donde Carlos Saracini nos dio una calurosa bienvenida. Nuestro cura y nuestros amigos alemanes nos llevaron por todos los lugares importantes, y también por donde había estado Léonie: Morón, Castelar, Ramos Mejía, donde no pudimos visitar la casita donde vivía Léonie. Tuvimos que pedir cita. Todavía podíamos sentir el miedo, pero ¿por qué?, ¿por qué este silencio? No obstante, la acogida de la gente, de la familia, fue magnífica.

El 13 de marzo de 2013, el cardenal Bergoglio fue elegido Papa, y me emocioné mucho. Durante el primer mes, lo seguí todo por televisión. Recuerdo la primera audiencia con los periodistas, cuando el Papa Francisco dijo: «Me gustaría que la Iglesia fuera pobre, con gente pobre».

El 20 de abril, con Anna Amelia, la hermanita con la que vivo, fuimos a misa en Santa Marta. El Papa Francisco nos recibió con gran ternura. Cuando me besó, sentí que mi corazón se liberaba. El 24 de abril estuve en la audiencia con Estela de Carlotto, Buscarita Roa y Juan Cabandié. Juan Pablo Cafiero, el embajador ante la Santa Sede, nos había regalado las entradas. Cuando el Papa Francisco saludó a Estela, ella le dijo cómo podíamos seguir viviendo así. Ella tenía un nieto, pero no sabíamos dónde estaba. El Papa Francisco le dijo: «¿En qué puedo ayudarte?», y Estela le contestó: «Abriendo los archivos de la Iglesia sobre la época», cosa que hizo.

He vuelto a ver al Papa Francisco a menudo, acompañando a las Madres, a los familiares de las víctimas y a muchos otros. También vino a vernos a Ostia, donde vivo en una casa rodante en un parque

de diversiones junto con los feriantes. El Papa vino a visitarnos una vez. Entró en nuestra casa rodante y rezó en nuestra pequeña capillita. Fue una gran alegría para todos nuestros amigos. Era la primera vez que un Papa entraba en una casa rodante.

Después de todo este tiempo, puedo decir que fue la cercanía y la ternura de Papa Francisco lo que me curó de tanto sufrimiento. Por supuesto, yo quería que se abrieran los archivos, como todo el mundo, porque tenía muchas preguntas en el corazón y quería ver las cosas con más claridad. En Roma, había conocido a Guadalupe Morad y, cuando supe que los archivos estaban disponibles, pedí inmediatamente la documentación relacionada con Léonie y me los dieron, pero hoy, con la publicación de estos libros, está abierto a todo el mundo y eso es importante. Ustedes hicieron un trabajo enorme y se los agradezco.

Soy Genevieve Jeanningros, sobrina de Léonie Duquet, la hermana de mi mamá. Tengo ochenta años, soy hermanita de Jesús de Charles de Foucauld desde 1966. Desde 1969 vivo con mis amigos feriantes en un parque de diversiones en las afueras de Roma, en Ostia. Con ellos tengo una vida magnífica y no puedo más que agradecer al Señor.

GENEVIEVE JEANNINGROS, Roma, 12 de julio de 2023

«Cada traslado era una experiencia límite para el ser humano»

Testimonio de Elías Musse, sacerdote detenido entre 1975 y 1982

ELÍAS MUSSE nació el 27 de septiembre de 1940 en Tandil, en un barrio popular, a los trece años ingresó al seminario de la diócesis de Azul y se ordenó sacerdote el 19 de diciembre de 1964. Posteriormente, cursó estudios especializados en Buenos Aires y en Santiago de Chile. Luego fue párroco en Olavarría. Fue detenido en 1975 en la casa de una familia donde se disponía a celebrar un bautismo. Recuerda los lugares de prisión, los traslados, los interrogatorios, las visitas que podía recibir, listas de compañeros encarcelados y las actitudes y acciones emprendidas para sobrevivir en el régimen carcelario. Para él, la cárcel representó el segundo seminario. Actualmente vive en Victoria (Entre Ríos) donde ejerce el sacerdocio en un barrio como en el que nació.

1. Nací en una barriada muy popular de Tandil

Nací el 27 de septiembre de 1940 en Tandil y me crié en un barrio de casas humildes, con ranchitos y despacho de bebidas con palenques para atar los caballos. En ese barrio, todos eran unánimemente peronistas, porque Perón había llevado a ese lugar viviendas, trabajo, asfalto, escuela, y la Fundación Evita me había regalado mi primera pelota de fútbol. Tuve una infancia familiar y barrial, y cuando crearon la parroquia, fui monaguillo parroquial.

Desde chico mi padre y un cuñado, suboficial del Ejército, me encaminaron en el peronismo. Mi cuñado custodió la capilla del

barrio, pero en 1956, le hizo mucho mal el fusilamiento del general Valle y los fusilamientos de los basurales de José León Suárez. Todo eso lo sufrió en silencio. Dejó el Ejército. Hoy, gracias al impulso del gobierno de Perón, mi barrio es de clase media, media. Son otros los barrios orilleros de mi Tandil natal.

Cuatro meses después de que vi llorar a mi padre por la muerte de Evita (26 de julio de 1952), él falleció (2 de diciembre de 1952), y tres meses después (3 de marzo de 1953) ingresé al seminario de la diócesis de Azul. En el barrio vivía jugando al fútbol cuando teníamos pelota. En el seminario nunca nos faltó la pelota, además, aprendí a nadar y allí leí el primer libro de mi vida.

En esos meses, entre la muerte de Evita y mi ingreso al seminario, acompañé al párroco, franciscano e italiano, a varias misas por Evita. Siempre un túmulo, un cuadro de la señora, adornos florales y dirigentes peronistas. Después completaré esta anécdota. No es caprichoso que la mencione.

2. Ingresé al seminario de Azul donde cursé humanidades y dos años de filosofía

En el seminario de Azul viví los conflictos del gobierno con la Iglesia: el bombardeo a la Plaza de Mayo, la quema de las iglesias y la detención, por unos días, de casi todo el clero argentino, también algunos obispos fueron expulsados del país.

En medio de esos conflictos, me visitó el cura párroco que me acompañó al ingreso del seminario. El mismo que recorría su parroquia celebrando misas por Evita, ahora no ahorraba insultos sobre Perón y Evita. En el seminario retiraron la placa que recordaba que ese edificio había sido construido por el gobierno que presidía el general Perón.

Nada se nos dijo de todo esto, salvo la quema de las iglesias y la Procesión de Corpus; también escuchábamos la marcha de la libertadora grabada en unos salones de una parroquia porteña. Hubo festejos cuando triunfó la Revolución Libertadora.

Cursé el último año de Filosofía y la Teología en el Seminario Metropolitano de Villa Devoto. Llegué en el último año de los padres jesuitas. El rector era el padre Moyano, que fue sucedido por el entonces presbítero Eduardo Pironio. El grupo de profesores que nos marcaron fueron Rafael Tello, Lucio Gera, Carmelo Giaquinta, Jorge Novak, Ricardo Ferrara, Miguel Mascialino, Jorge Mejía. El prefecto general era el padre Jorge Vernazza. Varios de mis compañeros dejaron marcas en la historia del país, y de la Iglesia argentina.

3. Fui ordenado sacerdote el 19 de diciembre de 1964

Una vez ordenado, fui destinado unos meses al seminario, después terminé la licenciatura en Teología en Buenos Aires. Estuve unos años en Azul y luego fui a Santiago de Chile a realizar un curso de posgrado

en Ciencias Sociales. Fui alumno del padre Arroyo, del padre Bigó, de Gustavo Gutiérrez, de Ernani Fiore y de Elbio Jaguaribe.

Antes del viaje a Chile, el obispo, monseñor Manuel Marengo, nos convocó a algunos sacerdotes para participar de una charla sobre dinámica de grupos. No recuerdo el nombre del disertante, sí recuerdo, muy claramente, sus facciones. Esta charla, intrascendente en ese momento, tendrá consecuencias durante mi detención en la Unidad 9 de La Plata.

Durante mi estadía en Chile sucedió el Cordobazo y otros hechos importantes en la historia del país. En Chile traté con varios profesores universitario exiliados después de la noche de los bastones largos. La mañana que viajaba de regreso a la Argentina para mis vacaciones, la ciudad de Santiago de Chile amanecía pintada con la candidatura del Partido Comunista «Neruda Presidente», que era una forma de negociar, para luego arribar a la candidatura de Salvador Allende.

De regreso a la diócesis, fui destinado a una parroquia de Olavarría. Llegué en 1970 a la parroquia San Vicente de Olavarría. Una actividad muy intensa se desarrolló en la pastoral juvenil. La parroquia nucleaba, de diferentes maneras, a unos doscientos jóvenes. La totalidad de clase media. En el clima político del país, muchos estudiantes universitarios optaron por el compromiso político; muchos optaron por la Juventud Peronista, y terminaron en el Operativo Dorrego (trabajo social conjunto entre el Ejército y la Juventud Peronista). Otros acabaron en la organización Montoneros. Los jóvenes se alejaron de la parroquia, pero nos seguíamos viendo para charlar. Fue un dilema doloroso, pero opté por acompañarlos. Entendí que esa era mi obligación de sacerdote.

Después del martirio de Carlos Mujica y la muerte del Tte. Gral. Perón, arreciaron amenazas y allanamientos en la parroquia. Una mañana desperté rodeado de militares armados. Esto significó un aislamiento eclesial y social nada menor. Mantuvimos algunas charlas muy tensas con monseñor Marengo. Nos apreciábamos, pero había algo que no podíamos abordar. Ignoro cómo llamarlo con corrección, pero en definitiva es el camino de la vida de cada uno. Ciertamente, en esas charlas afloraban objeciones y denuncias que provenían de los «servicios».

En agosto del año 1974 me indicó el obispo que me fuera de la parroquia esa noche porque corría peligro mi vida. Fue una charla amigablemente tensa, de inaguantable tensión, pero que no mató el mutuo afecto. Fui a la casa de mi madre, después a Mar del Plata, donde por unos primos pude alquilar una casita. En julio de 1975 fui detenido en la casa de un muchacho de la diócesis de Azul donde iba a bautizar a su hijo. No pude concretar el bautismo, antes llegó la policía, y desde 1975 a 1982 estuve detenido.

4. Intento reconstruir las cárceles donde estuve detenido

Fueron en la de Dolores; Sierra Chica; Villa Devoto; Unidad nº 9 (U. 9) de La Plata; Caseros La Nueva; Azul (45 días); U. 9 La Plata; Villa Devoto (un mes); U. 9 de La Plata; Sierra Chica; U. 9 de La Plata; Villa Devoto (unos 15 días) y U. 9 de La Plata.

Creo que la memoria de las cárceles, el orden y los traslados es bastante fiel. No puedo precisar las fechas. El preso tiene una vivencia muy difusa del tiempo. La esencia verdadera del detenido se manifiesta en los traslados y las golpizas. No hay margen para ejercer la libre voluntad. Lo convierten en cosa inanimada, objeto de insultos y duros golpes.

Recuerdo un traslado desde Sierra Chica a Villa Devoto. Éramos dos sacerdotes, el padre Omar Dinelli y yo. No nos podían tener presos en Sierra Chica. Omar había sido capellán de esa cárcel; por mi parte, uno de los párrocos de la cercana ciudad de Olavarría. El personal penitenciario no estaba capacitado para ser instrumentos de represión sobre sacerdotes que los habían atendido. Conocíamos y condicionábamos al personal. En mi segunda estadía en ese penal, se notó el alto adiestramiento en represión del personal, que supo superar ese problema.

Fuimos esposados espalda contra espalda, pero separados por un banco tipo de plaza. Eso nos provocó horas de dolor en las articulaciones. Encapuchados y en silencio total, ya que vimos la orden, por gestos, de ser ejecutados ante cualquier actitud anormal. Ignorábamos nuestro destino final. Después de bastante tiempo se detuvo el vehículo. En esos momentos, creamos actitudes interiores para afrontar lo peor. Pero fue un inmenso alivio cuando escuché el canto «Los cielos, la tierra…», ya que la detención del vehículo se había debido a una procesión. Era 8 de diciembre de 1975. Ese canto nos alivió interiormente y nos ubicó en el tiempo.

Otro traslado grabado en la memoria fue de Villa Devoto a la U. 9 de La Plata. Ya en dictadura nos llevaron a todos. Los amigos presos siempre me recuerdan el especial ensañamiento con mi persona. Me pegaron mucho, pero mucho. Desde que me sacaron y encapucharon me comenzaron a golpear. Pensaba que todos recibían el mismo trato. Fueron golpeados todos, pero no tanto. Afloje la tensión cuando me sentaron en un vehículo. Esa fue la peor trompada, que me rompió la nariz y los anteojos. Esos anteojos rotos y ensangrentados se los llevó monseñor Marengo para conseguirme unos nuevos. Ese fue un encuentro muy silencioso con el obispo, que miraba esos anteojos en sus manos.

Los traslados siempre eran comandados por las Fuerzas Armadas. El personal penitenciario estaba bajo sus órdenes. Los golpes y demás respondían a sus indicaciones. En el último traslado de Sierra Chica a

la U. 9 de La Plata fuimos trasladados en un avión Hércules. Nos llevaron hasta Tandil y nos hacinaron en el avión. Antes del subir, nos hicieron orinar en el pasto. Pudimos levantar la capucha y el compañero que orinaba a mi lado, orinaba sangre. Dolían las carcajadas de los militares al ver esa sangre que mojaba el pasto y la tierra, resultado de sus golpes.

Nadie sabía cuál iba a ser nuestro destino. A mi grupo le toco nuevamente la U. 9 de La Plata. La novedad fueron los perros que nos atacaban y, desde el avión a la cárcel, viajaban mezclados con nosotros y retenidos por guardias armados. Cada traslado era una experiencia límite para el ser humano. No importaba si éramos pocos o muchos. Siempre arreciaban los golpes e insultos, nos querían hacer sentir abyectos, borrar al ser humano; si eran traslados individuales, el fantasma de la ley de fuga generaba tensiones internas extremas.

Qué diferente era la oración a la que hacíamos en nuestras parroquias. Oración frente al abismo, oración que era grito ahogado en la garganta, oración que interpelaba la eternidad con nuestra situación límite en debilidad. Ni rastros de satisfacción, éramos pura necesidad. Desde ahí salía un grito mudo.

A veces pensaba que ellos y nosotros éramos bautizados, y me preguntaba si el ser humano podía romper la dignidad divina, y hacer superfluo y desechable todo lo recibido en el bautismo. Más adelante hablaré del sacerdocio. Cada traslado hacía deseable el encierro en una celda. Ese deseo, es pura locura.

5. La cárcel de un cura preso político

Comienza una parte del testimonio que no será cronológico, sino que busca el sentido de lo que vivimos en las cárceles los presos políticos. Ordeno el testimonio en los siguientes puntos:

5.1. PRÁCTICAS QUE ME PERMITIERON UNA EXPERIENCIA ECLESIAL DISTINTA

Hasta antes de la detención la palabra Iglesia significaba, superficialmente, el conjunto del clero y su entorno.

Llevaba unos años detenido. Alojado en la U. 9 de La Plata, un día me sacan de la celda. Una vez fuera del pabellón, me encapuchan. Eso nunca se hacía en el pabellón. Me llevan. Nunca se sabe el destino. No se puede calcular el tiempo. Lo poco es mucho, lo mucho una vez vivido no es tiempo. Al no haber vehículo, el traslado se da dentro del mismo penal. Eso es un respiro. Me sientan. Pasado un ¿poco? de tiempo me sacan la capucha. Primero, saber dónde estoy: la dirección del penal. Estoy delante de dos personas de civil. Al mirarlas, reconozco al profesor que en la curia nos había dado la charla de dinámica de grupo. En ningún momento di muestra de haberlo reconocido; el sí me reconoció y perdió toda la compostura. Fue una catarata de insultos que denigraba mi sacerdocio. Mi única y serena

respuesta (¿qué otra posibilidad tenía?) fue remitirme al reconocimiento del obispo sobre mi condición sacerdotal. Fue peor, tanto como apagar el fuego con nafta, al punto que el otro personaje lo sacó de la dirección al no poder tranquilizarlo.

Me salvé del interrogatorio. Me devolvieron a la celda sin encapucharme. En la celda lo único que tenía en abundancia era tiempo, mucho tiempo. El tiempo era importante para la vida del preso, para sobrevivir. ¿Un agente de los servicios nos da charla sobre la dinámica de grupos? ¿Somos tan permeables a las influencias externas? La cárcel fue mi segundo seminario. La enseñanza me entró con sangre.

5.2. MENCIONO ALGUNOS RECUERDOS DE OBISPOS Y SACERDOTES

Monseñor Manuel Marengo, obispo de Azul, me ordenó el 19 de diciembre de 1964 en la catedral de dicha ciudad. Se encargó de hacerme saber que ponía en mí mucha esperanza.

Después de las tensas charlas y de dejar la parroquia por las amenazas, me acompañó asiduamente durante mi detención. Cuando fui detenido, estuve diez días incomunicado, pero me di cuenta de que monseñor Marengo intervino inmediatamente, porque se notó en el trato del jefe de la comisaría. Entre otras cosas, me indicó cómo comportarme en caso de tortura. A los diez días me trasladan a Dolores, a los pocos días me visita. Tratamos muy pocos temas. Él estaba obsesionado para que me quedara claro que me reconocía y me confirmaba como sacerdote. Igualmente, quiso saber cómo me habían tratado; también me informaba que estaba buscando abogados, pero que le resultaba muy difícil.

Me visitaba, en promedio, una vez al mes, y cuando se daba una situación peligrosa. Después de cada traslado, inmediatamente venía a verme. Le pude entregar los lentes ensangrentados y rotos para que me los repusiera. Cuando inauguraron el pabellón de la muerte en la U. 9 de La Plata, a los pocos días del fusilamiento de Dardo Cabo y Roberto Rufino Pirles, me visitó y me hizo ubicar en otro pabellón con los sacerdotes.

En una visita en la cárcel de Caseros, lo noté diferente. En su tranquilidad normal, había un poco de ansiedad. Me informó: «Vengo del Ministerio del Interior. Me recibió el general Harguindeguy. Si aceptás ir a Viedma con el obispo Miguel E. Hesayne, en quince días te dan la libertad». Por supuesto, acepté, además de la libertad, con Miguel nos conocíamos. Esos quince días fueron tremendos. Fue el peor momento de mi detención. Cometí un error grave en los códigos de los presos. Distraído, pensando en mi libertad, firmé algo que nunca debí firmar, arrastré a todos detrás de mí. Prevaleció mi instinto individualista de libertad. Nunca más pensé en la libertad, me

preparé para morir preso.

Años después, ya libre, el padre Rodolfo Ricciardelli me invitó a ir a la presentación de un libro en la ciudad de Buenos Aires. Lo presentaba Hesayne. Más que por el libro, fui a verlo a él. Ni bien me vio, me llevó atrás de un telón y me pidió perdón por no haberme aceptado en aquella ocasión, había recibido informes de que Harguindeguy había dicho: «Matamos a los dos turcos juntos y nos libramos de este problema». No quiso decirme cuál fue la fuente. La supuse.

Recibí otra visita de monseñor Marengo al día siguiente del martirio del beato Enrique Angelelli. Estábamos solos en el gran salón de visitas. Le pregunté, después del saludo, qué había sucedido con Angelelli: «¿Accidente o asesinato?». Su respuesta fue muy reveladora de la situación del episcopado y de sus relaciones con la dictadura: «Si lo mataron, espero no trascienda». Supe guardar silencio, después en la soledad del tiempo de la celda rumiaba y rumiaba esas respuestas.

Me visitó nuevamente para planear mi posible libertad. Él consiguió que la Comunidad Benedictina del Niño Dios (Victoria, Entre Ríos) me recibiera. En los últimos años de mi detención ya había renunciado y me siguió acompañando monseñor Emilio Bianchi Di Cárcano.

Monseñor Marengo se alojaba, ya retirado, en el Cottolengo Don Orione de Claypole. Lo visitaba frecuentemente. En la última visita ya estaba hemipléjico. Con voz entrecortada por la enfermedad, me pidió perdón por no haber hecho en su momento todo lo que podía. No volví a visitarlo. Se merecía morir en paz.

Paso al recuerdo del cardenal Eduardo Pironio, de quien fui uno de sus alumnos. Nos tratamos mucho. Cuando me refugié en Mar del Plata, decidí no verlo. No quería complicar más su situación. Mensualmente recibía sus cartas, que aún conservo; siempre recibió a mi madre y a mi hermano cuando viajaba a la Argentina. La *Liturgia de las horas* que tengo es un obsequio suyo. Un preso informante comentó en un recreo: «Le tenemos ganas para matarlo, pero el Vaticano lo banca», supongo que esa apreciación se debe a mi relación con el cardenal Pironio.

Sigo con el arzobispo de La Plata, monseñor Antonio Plaza. El padre Calvi (capellán de la cárcel de La Plata), que nos atendía muy bien, fue desplazado por monseñor Callejas, que nos visitaba con su sotana de botones rojos. Una de sus primeras actividades en la U. 9 fue reunirnos a los sacerdotes presos para ofrecernos, en nombre de monseñor Plaza, la reducción al estado laical. De concretarse ese paso, entrábamos a la antesala de la muerte. La respuesta unánime fue: cada uno tenía su obispo, éramos reconocidos por ellos, debían dirigirse a nuestros respectivos obispos.

También hago memoria de los Nuncios Apostólicos. Nuestras familias visitaban periódicamente la Nunciatura Apostólica, incluso eran atendidas por el Nuncio. En la cárcel de Caseros me visitó el Nuncio Pío Laghi. Me hizo avisar por mi familia, y noté que era una visita oficial por la cantidad de funcionarios que lo acompañaban.

En la charla me aseguró del continuo interés por los sacerdotes presos del Papa san Juan Pablo II. Le relaté la situación de los presos políticos. Personalmente le manifesté la necesidad de celebrar misa. Le entregué un pequeño «caramelo» con una carta dirigida al Santo Padre, redactada por los presos del pabellón donde estaba alojado. A los pocos días me llevan a eso de las 14 horas a la capilla del penal y celebro mi única misa con ornamentos en el tiempo de detención. Me acompañó uno de los capellanes, el padre Cacabelos Viganó.

Durante la visita de Su Santidad san Juan Pablo II a la Argentina, en medio de la guerra por las Malvinas, el Papa consigue mi libertad. La primera misa en libertad la celebro en la parroquia Santa María Madre del Pueblo, con el padre Rodolfo Ricciardelli. Al día siguiente de mi libertad, me recibe el Nuncio Apostólico con mi familia y varios amigos y concelebro con él y ofrece un refrigerio. Mantenemos una breve charla. Le pregunté por qué no se aplicó en la Argentina el mismo método que en Italia para erradicar a las brigadas rojas. Su respuesta me dejó mudo: «Acá en la Argentina las organizaciones armadas estuvieron a punto de tomar el poder».

Por otra parte, varios sacerdotes intentaron visitarme y les fue imposible. Me escribían con frecuencia y me enviaban ayuda por medio de mi familia. Y recuerdo que algunos capellanes militares llegaron a pedir mi detención en las formaciones militares del regimiento de Olavarría, en las que realizaban las oraciones diarias.

Pasando a otros capellanes, los penitenciarios, en Dolores nunca vimos al capellán. En la primera estadía en Sierra Chica, no vimos al capellán; en la segunda estadía, nos celebraba el padre Violino, compañero de curso, pero concelebraba desde el banco. No me permitía, ni siquiera, acolitar.

En Villa Devoto no vimos nunca al capellán. En la cárcel de Caseros, nos veían dos sacerdotes. Uno era el padre Paiva (si mal no recuerdo su apellido), pero su función era trabajar con los servicios. Siempre con carpetas, y en las reuniones de evaluación de presos. Otro era el padre Cacabelos Viganó, que nos celebraba regularmente y yo concelebraba a su lado, normalmente me pedía que predicara.

En la U. 9. el padre Calvi nos acompañó a todos los presos, y de modo particular a los sacerdotes. Semanalmente nos reunía para que concelebráramos con él. Nos decía: «Yo también estuve preso en la época de Perón, y sé lo que ustedes pasan». Su conducta fue intachable. Eso motivó su traslado a otro penal y lo suplió el

tristemente célebre monseñor Callejas. Estuve cuarenta y cinco días en la cárcel de Azul y me visitó el capellán padre Marchuetta.

5.3. LISTA DE SACERDOTES DETENIDOS

Con el padre Omar Dinelli, de la diócesis de Azul, compartimos momentos en la cárcel de Sierra Chica y luego el traslado a la de Villa Devoto. En la U. 9 de La Plata compartí con los sacerdotes: Raúl Troncoso (Rafaela), Joaquín Núñez (franciscano), Gianfranco Testa (Consolata), Martín Doce (español, no recuerdo si de Avellaneda o Lomas de Zamora), Rafael Yacuzzi (Reconquista), José Czerepak (Posadas), Luis López Molina (San Nicolás), Patricio Rice (irlandés, de los Hermanitos de Foucault), Silvio Liuzzi (Corrientes), Hugo Orlando Mathot (Posadas), Santiago Mac Guire (Rosario, reducido al estado laical, pero con una historia muy trágica), un hermanito de Foucault, francés, aunque no recuerdo su nombre, y Jorge Eduardo Merino (seminarista franciscano de Mendoza).

5.4. FUERZAS ARMADAS Y LOS SERVICIOS PENITENCIARIOS

A los presos nos era evidente que el régimen carcelario estaba conducido y controlado por las Fuerzas Armadas. Periódicamente transitaban los penales, e incluso altos mandos militares recorrían algunas celdas. Los traslados eran comandados por las Fuerzas Armadas y el carácter de los mismos era definido por ellas. Ellas definían si los/las detenidos/as eran alojados/as en centros clandestinos o en cárceles legales. Sobre los clandestinos decidían sobre la vida o muerte de los secuestrados/as.

Sobre los alojados en cárceles legales, no se desechaba la muerte (ley de fugas, etc.), y se determinaban el destino y los términos de la libertad. El ser humano puesto en esa incertidumbre sobre su presente y su futuro tiene un solo camino para resguardar su vida y su equilibrio: la solidaridad externa e interna. El individualismo conduce al quiebre psicológico y la muerte. Desecho de ser humano o cadáver. Para los creyentes, la solidaridad era una actitud natural, pero por pura gracia de Dios; es muy fácil caer en el «sálvese quien pueda».

5.5. SOLIDARIDAD EXTERNA E INTERNA

Los familiares estaban compenetrados de la solidaridad externa. Recurrían a dirigentes políticos, sindicales, organismos de derechos humanos, sacerdotes, obispos, Nuncios, cardenales, la Conferencia Episcopal, etc. Las respuestas recibidas por los familiares eran de distinto tenor: desde «algo habrán hecho» y/o «se lo merecen» hasta la impotencia de «no puedo hacer nada» o la actitud comprometida como la de monseñor Jorge Novak, obispo de Quilmes.

A pesar de las distintas actitudes, hoy podemos afirmar que nunca quedamos aislados de la sociedad exterior. Muy importante fueron las visitas, de un modo muy especial, la que efectuó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 1979. Incluso aquellos

obispos que nos visitaron —con acuerdo de la dictadura— favorecieron la ruptura del aislamiento que pretendían los militares. Por otra parte, la mayoría de los presos políticos teníamos visas de distintos países para salir del país.

Rescato algo de la solidaridad interna. Se utilizaban diversas maneras de comunicación para tener actitudes solidarias: lenguaje de las manos, código morse, intercambio de «caramelos» (cartas en papelillo de fumar envueltas en nylon, etc.). La comunicación interna era fundamental para impedir en nuestras personas que se concretara el objetivo de la dictadura.

Presos de todo el país, que no se conocían, ponían todo en común para sobrevivir: dinero, ropa, alimentos, reflexiones, fe, familias, etc. «Todo era de todos». Recuerdo los cursos de marxismo, historia del peronismo, historia argentina; logré que se me permitiera dar charlas sobre la Biblia. Todo de memoria.

5.6. TRES ETAPAS DE LAS FUERZAS ARMADAS Y LOS SERVICIOS PENITENCIARIOS

Este espíritu permitió afrontar las distintas etapas de las Fuerzas Armadas con objetivos bien definidos sobre los presos, que pasaré a detallar.

5.6.1. Etapa de aniquilación física

Su duración en tiempo no la pudieron sostener. Desde el 8 de diciembre de 1975 hasta los primeros días de abril de 1976 adelgacé cerca de veinticinco kilos. La alimentación era escasa y muy mala. Nos obligábamos a reducir la cantidad de tabaco para aumentar las proteínas en los alimentos que nos traían los familiares y en los escasos servicios de cantina del penal.

El fin de esta etapa fue el traslado a la U. 9 de La Plata. En ese penal recibíamos mejor alimentación, teníamos un servicio periódico de cantina y disponíamos de medios para compartir con los presos que no lo tenían por la distancia de sus familias y las condiciones de estas.

5.6.2. Etapa de quiebre psicológico

Acá hay que imaginarse todo lo que un ser humano le puede hacer al otro: persecución, aislamiento, golpes, humillaciones, desprecio, insensibilidad frente a la muerte —me tocó ver a un oficial del servicio penitenciario de la provincia de Buenos Aires patear un cajón de un preso muerto y escupirlo—. Todos eran verdugos, todos éramos víctimas. En esta etapa se clasificaba a los presos: irrecuperables, difícilmente recuperables y posibles asimilables. En esta etapa no se descartaba la muerte. Fui testigo de cuando sacaron a Dardo Cabo, Pirles, Giorgiades y Rapaport y se les aplicó la ley de fugas. Dardo Cabo tenía la celda pegada a la mía. Estábamos jugando ajedrez y lo sacaron. Me pidió que haga algo porque veía la cosa muy fea, entonces llamé al empleado Basualdo, encargado de la guardia, y me

cerró la ventanilla con violencia y me dijo: «Hoy no se atienden confesiones». En medio de esos fusilamientos es cuando monseñor Marengo consigue que los sacerdotes viviéramos juntos. Un preso me comenta, «te sacan para aislarnos más». En este período aumentaron los suicidios (ahorcados, prendidos fuego, etc.). Las libertades eran muy escasas, ya que toda libertad es un fortalecimiento de la voluntad. Constantemente había que estar en tensa atención, toda distracción era castigada con aislamiento total durante varios días con golpes a todos los aislados.

En esta etapa es donde tienen importancia los presos que se convierten en informantes y provocan castigos, traslados e incluso muertes. Era un grupo reducido y muy aislado de la mayoría. Ignoro qué razones tuvieron para convertirse en informantes. Cuando no les sirvieron más los trasladaron a otros penales con una muy triste fama, me prepararon dos situaciones difíciles: una, que terminó en sanción muy larga, fue cuando obligaron a que un preso me preguntara algo por la ventana, y por hablar con él, el castigo fue más de una semana de aislamiento, oscuridad, sed, hambre y maltratos; la otra situación se trataba de las amenazas de muerte en los próximos traslados, «aunque te banquen desde el Vaticano…».

Reconozco la importancia de que Adolfo Pérez Esquivel haya recibido el premio Nobel habiendo estado detenido en la unidad 9 de La Plata. En esta etapa son las muertes por ley de fugas.

5.6.3. Ablandamiento del sistema represivo

Esta tercera etapa, la viví personalmente, después de la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, de las movilizaciones convocadas por Ubaldini, se notó un relajamiento de la conducta de los guardias: mayor disposición a hablar, algunos facilitaban radios para usar de noche. Los oficiales y jefes, como también las Fuerzas Armadas se mantenían en sus criterios, pero ensayaban gestiones y presiones a los presos para encontrar una salida diplomática al problema de los mismos.

En este punto hablo exclusivamente de mi experiencia. Aunque la mayor parte del tiempo de detención no estuve con otros sacerdotes —salvo en la U. 9 de La Plata—, me permito destacar algunas vivencias por ser sacerdote:

En cada cárcel había muchos los presos. Calculo unos dos mil por cárcel. Puede ser que algunos se repitieran. Todos los presos sabían y ubicaban al sacerdote, no así el sacerdote. Hasta hoy algunos se comunican conmigo y no los recuerdo.

El servicio penitenciario, cuando comenzaba una práctica más represiva, la iniciaba con el sacerdote. Por ejemplo, recuerdo cuando aplicaban requisas vejatorias, como mostrar el «traste», o en los traslados de una cárcel a otra, como lo he explicado, era «normal»

ensañarse con el sacerdote de manera particular. Sentí la necesidad de estar a la altura de las circunstancias. Si el sacerdote se quebraba o bajaba los brazos, el conjunto quedaba mal expuesto. Fui el primero en Villa Devoto al que le pidieron que «se abriera de cantos». Me negué. Fui sancionado y manifesté mi protesta con una huelga seca, en la que me acompañaron todos los presos políticos sancionados de distintos pabellones. Fui interrogado por varios oficiales sobre el porqué de mi actitud, a lo que respondí: «Si algún día lo tengo que atender en un hospital, quiero que me pueda mirar a los ojos».

Un día me sacan muy temprano de mi celda en la cárcel de Caseros. A eso de las 6 a.m., estoy nuevamente en una celda encerrado sin absolutamente nada: ni comida, ni agua, ni cigarrillos. Fueron horas y horas de no saber para qué me tenían así. Uno se prepara para lo peor. Si no sucede, está preparado para cualquier cosa no tan peor. A eso de las 13 me llevan a una oficina, donde soy entrevistado por el coronel Sánchez Toranzo. Se presentó amablemente. A su presentación, respondí que su amabilidad no era sincera. Llevaba encerrado sin nada desde las 6 a.m. Le solicité agua. Terminé fumando sus cigarrillos. Estas entrevistas se hicieron muy frecuentes. Incluso llegaron a tener un clima de confianza. El objetivo de las mismas era obtener mi firma ante las Fuerzas Armadas de renunciar a la violencia. Por mi parte, mi postura era clara. Había renunciado a toda violencia ante mi obispo, es decir, la Iglesia, y ante los jueces. Firmar ante los militares que tomaron el poder violentamente era, para mí, vergonzoso. El problema fue que lo convenció al obispo, a mi madre y hermanos. Ellos no entendían por qué me negaba a firmar, una simple firma, a cambio de mi libertad.

Fue muy duro que estos efectos los entendieran mi obispo y mi familia. No me quedó otro camino que razonar sobre «el coronel». Nunca le des a un preso tiempo tranquilo para pensar y para hablar. Cada vez que me sacaban de la celda a las 6 a.m. sin nada sabía que era él. En esas horas me preparaba anímicamente y pensaba en las propias contradicciones de él con su gobierno y su ejército. En ese juego terminó reconociendo los serios problemas económicos, políticos, internacionales de la dictadura, y que mi firma les permitía conseguir la firma de jóvenes, a quienes ya no podían mantener en la cárcel. Mi firma era un señuelo. Eso lo entendió el obispo, mi madre y hermanos. Dejó de visitarme cuando le dieron la baja. En eso, creo, no tengo nada que ver.

Otra entrevista importante fue la del general Saint Jean, ministro del Interior y quien ejerciera la presidencia por un breve tiempo hasta que asumió el general Bignone. Fue una charla tensa. Llenó el escritorio de muertos, le respondí que los muertos nos obligan a la unidad y la paz del país. Aunque concluyó que era irrecuperable; fue

él quien firmó mi libertad como ministro y presidente, ante las exigencias de san Juan Pablo II cuando visitó, en plena guerra de las Malvinas, nuestro país.

Desde Victoria le envié una carta con el Nuncio que visitó la abadía para que supiera de que seguía siendo sacerdote, no sé si se la entregó a Saint Jean.

5.7. LOS PRESOS

Posiciones ideológicas. En la cárcel pude tratar a presos de todo el arco político argentino: políticos, sindicalistas, muchachos de la Juventud Peronista, algunos radicales, muchos jóvenes sin ninguna militancia. Por ejemplo, un muchacho estaba esperando a la novia en una esquina, hubo una panfleteada y se lo llevaron como montonero, estuvo varios años detenido. Cuando detienen a la comisión interna de una automotriz, en ese momento salía un obrero que tenía el mismo apellido que un integrante de la comisión interna y se lo llevan. Lamentó durante cuatro años la detención y la pérdida de su guitarra. Era viernes e iba a participar de una peña. El trato y la charla con varios de ellos me dio otra visión de la realidad de nuestro pueblo. Capté, también, la represión generalizada, las complicidades incluso de nuestra Iglesia y cómo la represión era funcional a un proyecto político/económico, que no se pudo sostener.

Cayeron detenidos dos muchachos muy jóvenes por haber participado en la segunda peregrinación juvenil a Luján. Su testimonio de lo que era esa peregrinación, la noticia de la peregrinación de jóvenes a Mendoza (que me informó monseñor Marengo), contento porque un joven de Tapalqué se había animado, y por los retiros de vagos, me significaron un horizonte insospechado como sacerdote.

Conocí y compartí el patio de recreo con presos de la tristemente Guardia de Hierro. Compartimos el patio con el secretario gobernador Calabró, y muchos presos que después tuvieron responsabilidades importantes.

5.8. ORGANISMO DE DERECHOS HUMANOS (OEA Y ORGANISMOS NACIONALES)

A medida que pasaban los años me sumaban acusaciones y causas. Me llevaron a un tribunal de guerra para imputarme de no sé qué delito. Solicité la presencia del general Albano Harguindeguy en el banquillo por su responsabilidad en el operativo Dorrego que significó el vaciamiento de jóvenes de la parroquia.

Llevaba varios años detenido y allanaron la casa de mamá, porque me acusaban de la muerte de un militar en la ciudad de La Plata. Mi madre les dijo: «Pobrecitos, cómo los usan, chicos, ¿piensan que lo van a dejar salir de la cárcel para matar a un militar? Revisen todo mientras les preparo un café».

En la fila de familiares para ingresar a la visita, mi hermano trabó

amistad con el doctor Taiana y el doctor Westerkamps. Este logró que me atendieran dos abogados, los doctores Parrilli y Zamora. Ellos me comentaron que los organismos de derechos humanos se dedicaban a conseguir la aparición con vida de los desaparecidos. Pude comentarles la situación de los presos. Ellos lograron que incluyan nuestra situación entre los objetivos de dichos organismos. Estos merecen nuestro aplauso y reconocimiento, sobre todo, las Madres de Plaza de Mayo.

Los doctores Parrilli y Zamora me libraron de muchas acusaciones. Mi eterno agradecimiento a esos profesionales. También comenzó a visitarnos la doctora Olivera. Ellos iniciaron la defensa de los presos políticos.

Mi único abogado fue secuestrado y desaparecido. Ignoro su nombre, me visitó solo una vez en la cárcel de Villa Devoto, en el auge de los años de fuego. Lo recuerdo a ese joven profesional en las misas.

Mi libertad se produce a los quince días de que san Juan Pablo II deja la Argentina en 1982, me instalé con libertad vigilada en la Abadía del Niño Dios de Victoria, Entre Ríos. Desde entonces la actitud de recibirme se convirtió en una profunda amistad con la comunidad benedictina.

A los pocos meses de mi libertad, a través del padre Rodolfo Ricciardelli y el padre José Domenighini, me integro a la Asociación Sacerdotal «María Estrella de la Evangelización» a la que sigo perteneciendo.

Antes de concluir, mi eterna gratitud a mi madre, que me acompañó en este calvario, al igual que a mi hermano y a mis hermanas. Cuando llegué a casa en libertad, mi madre acostada por una gripe, no dudó en levantarse y besar el suelo. Con mi hermano y una hermana recorrimos casas de amigos, calles de Buenos Aires y fui a comer una porción de pizza en Guerrin, como les prometí a los compañeros de pabellón.

Eso sí, salí sin la vaina protectora de los afectos, terminé muy emotivo cuando dejé de apretar los dientes. En todo ese tiempo reconozco, hoy, la presencia de la Virgen de Luján. Me salvó como persona, como argentino y como sacerdote.

PADRE ELÍAS MUSSE. Victoria, Entre Ríos, 9 de julio de 2020

«Tiempo de hablar, tiempo de callar»

Testimonio de Luis Miguel Baronetto, detenido a disposición del Poder Ejecutivo Nacional

LUIS M. BARONETTO es argentino, nació en 1949 en Santa Rosa de Río Primero (Córdoba). Cursó estudios de filosofía y teología en el Seminario Nuestra de Loreto (Córdoba). Fue dirigente vecinal en los años setenta. Estuvo detenido desde el 15 de agosto de 1975 al 11 de septiembre de 1982 y continuó en libertad vigilada a disposición del

Poder Ejecutivo Nacional hasta octubre de 1983. Fue dirigente sindical bancario. Fundador y director de la revista *Tiempo Latinoamericnano* y del Centro de Formación en la Casa Angelelli (Córdoba). Participó como querellante en el juicio por el asesinato de monseñor Enrique Angelelli. Cuenta con publicaciones sobre este último, el cura Brochero y temas de derechos humanos y política argentina.

Haber preferido el *tempus tacendi* , (2) que parafraseó el presidente del episcopado argentino en 1976, acarreó consecuencias graves para la credibilidad de la institución eclesiástica católica. El silencio fatal se prolongó más allá de la época dictatorial. Lo viví de cerca porque conocí a varios de sus principales protagonistas. Y también compartí con otros y otras los padecimientos que agudizaron aquellos silencios.

Mis opciones de vida, mi militancia social y política se sustentaron en convicciones cristianas, inspiradas en el Evangelio. Desde allí asumí en los albores de la juventud mi compromiso con las duras realidades de los pobres. Fui parte de una oleada que quiso hacer su aporte a la liberación de toda opresión. Cuando cumplí veinte años, en 1969 los obispos argentinos aplicaron en San Miguel lo que el episcopado latinoamericano aprobó en Medellín. Fueron herramientas de nuestras opciones. Y compartimos la vida de los pobres conviviendo en sus propios lugares. Fue vital, más que intelectual. Nunca dimensionamos los riesgos. Pero llegaron y los soportamos lo mejor que pudimos. Por eso sostuve repetidas veces en cartas a mi familia que la fe del mismo Jesús que acabó crucificado, contribuía a soportar nuestros sufrimientos. En medio de la larga noche encontramos luces de nuevos amaneceres.

El paso de la vida me fue mostrando que no debía confundir la inspiración evangélica, mucho más abarcadora que la institución eclesiástica que decía encarnarlo. Por eso las decepciones no mellaron mis convicciones; casi que ayudaron a limpiarles el polvo que le desfiguró el rostro, según la imagen con la que el Papa Juan XXIII convocó a la renovación conciliar. Pero además me confirmaron que la tarea era en el amplio y conflictivo escenario donde se vive, se sufre, se ama, se lucha, se espera, se realiza la vida de todas y todos, pero especialmente en el compromiso con los empobrecidos por las opresiones, las injusticias y las desigualdades, anunciadas como misión en el evangelio de san Lucas 4 y juzgadas al final, según el de san Mateo 25.

Pero la institución eclesiástica está, existe en las sociedades, como otras. «Santa en su origen y pecadora en sus miembros», repetía el mártir y beato Enrique Angelelli. Lo problemático es que sus acciones o inacciones inciden más que otras para beneficio o perjuicio social.

Nuestras opciones de vida fueron personales, aunque no

individuales. Especialmente aquellas que veíamos como exigencias ineludibles de la vida cristiana. Fueron comunitarias, aunque no institucionales. Por eso no «culpamos» a la institución eclesiástica de nuestro compromiso. Lamentamos, sí, el abandono de sus obligaciones evangélicas que tenían que ver con el destino de los necesitados e injusticiados. Durante los años carcelarios procuré interesar a la iglesia institucional a través de algunos conocidos que eran obispos para que acudieran por nuestras penurias. No podrían argumentar después desconocimiento de lo que nos sucedía en las cárceles. Las respuestas fueron disímiles, según los interlocutores. Más allá de oraciones y palabras de aliento, los obispos que respondieron a mis cartas —que siempre valoré—, no tuvieron otras acciones favorables a modificar las violaciones a los derechos humanos. Más solidarios, en cambio, en estos ámbitos, fueron los sacerdotes y las religiosas que nos acompañaron, y también utilizaron formas de vencer la censura carcelaria para hacerme llegar sus cartas, promover petitorios de firmas por la libertad o realizar gestiones que estaban a su alcance.

Al arzobispo Raúl Primatesta —desde 1976, dos veces presidente del episcopado en los años más duros del terrorismo de Estado— procuré interesarlo personalmente y a través de mi familia y cartas que pude sacar. Había sido mi superior cuando cursaba estudios eclesiásticos. Conocía bien mi situación y desde el inicio de mi detención estuvo informado de todas las vicisitudes. Con el tiempo supe —como en otros casos especialmente de sacerdotes— que los servicios de inteligencia le hacían llegar sus «informes», con la peor de las historias imaginadas sobre cada uno por quienes podría interesarse. Esas «historias» sin duda detenían sus manos para que el fuego no se las quemara. De allí el cauteloso texto de su carta —del 11 de julio de 1981— al general Tomás Liendo, ministro del Interior, de quien dependían los trámites para los detenidos a disposición del Poder Ejecutivo, como era mi caso. Tal como surge del texto, la gestión, en realidad, no fue por mí, sino por mi madre, a quien le requirió le solicitara por escrito su mediación. La carta del cardenal decía:

Excelencia: Tengo el honor de dirigirme a S.E. para presentarle la adjunta petición que me hace llegar la Sra. Teresa V. de Baronetto, sobre su hijo Luis Miguel, actualmente a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. La angustiosa situación de esta familia, a quien conozco desde hace años y el tiempo pasado, así como las circunstancias a que alude esta modesta madre que debe asumir con su hija la educación de dos nietos que han quedado solos, me impulsan a acudir a S.E., pidiéndole una justa y pronta consideración del problema. […]. (3)

Ya en libertad vigilada, a partir de septiembre de 1982, visité al

cardenal Primatesta. Según sacerdotes amigos, después que los militares asesinaron a mi esposa Marta Juana González en octubre de 1976, mientras estaba detenida —como yo— en la cárcel de San Martín, de Córdoba, el cardenal se había comprometido con ellos a realizar alguna gestión para evitar un destino similar para mí. Si hizo algo o no, nunca lo supimos. Igual creí que debía agradecerle por haber salido de la cárcel con vida. Pero además porque las Madres de Plaza de Mayo de La Plata, que nos esperaron en las puertas del penal para asegurar nuestra salida y nos cobijaron la primera noche de libertad vigilada, me entregaron una carta para el cardenal Primatesta, donde se quejaban porque no las recibía. Cumplí con ambos propósitos, le agradecí en lo personal y le entregué la carta de las Madres. Allí tuvimos una larga conversación que en parte relaté a los pocos días en cartas que envié a antiguos compañeros de presidio. Acostumbrado, como empleado bancario, a trabajar con carbónico, me quedaron copias. Transcribir ahora algunos párrafos, sin duda es más fiel que apelar a mi memoria después de más de cuarenta años.

Con Don Raúl la charla fue extensa y profunda. Él, muy paternal y afectuoso, quiso darme una serie de consejos, que por supuesto recibí con atentos oídos. Hablamos de lo que me habían encargado las Madres de Buenos Aires. Dijo no tener información sobre la existencia de cárceles clandestinas. Su idea es que los han matado a casi todos. Pero en concreto el Episcopado no cuenta con información cierta de nada. También charlamos de la imposibilidad de la reconciliación sin una solución a este problema, el rol de la Iglesia en estos años, la falta de referentes políticos claros para las soluciones de fondo, etc. Le transmití la preocupación de familiares y detenidos por la escasa receptividad que encuentran en él. Me contestó que él siempre ha recibido a todo el mundo. «Creo haber salvado más de una vida. Tengo todo documentado». Me aclaró que cuando vienen en grupo no le gusta recibirlos porque eso se presta a la utilización política. Sobre este tema, que es el que más obsesiona a los tres obispos con los que conversé, hablamos un rato largo. Le dije que ante la inevitabilidad de la utilización, dado a la inserción de la Iglesia en la sociedad y a la crisis que lleva a buscar una palabra rectora de la Iglesia, lo mejor era que esa utilización fuese hecha por el pueblo. Seguro que el Pueblo lo hará por una mayor justicia social, mayor libertad, etc., que son los valores del Evangelio. En cambio, la oligarquía la utiliza para la opresión, etc. Le conté nuestra experiencia concreta sobre la utilización que la oligarquía ha hecho de la Iglesia. Se interesó mucho por lo de los capellanes de Caseros, tribunales interdisciplinarios, etc. (4)

De los capellanes carcelarios tuvimos distinta valoración que el Nuncio Pío Laghi. En Caseros fui llamado a interrogatorio por el padre

Severino Julio Silva, que integraba esos «tribunales». Vestía una larga y pulcra sotana negra, aunque nunca lo vimos celebrar misa. Por las preguntas concluí enseguida que contaba con información de los servicios de inteligencia. No solo de mi persona, sino de la parroquia, el cura de mi barrio y el «tercermundismo» en Córdoba. Su función era la de un miembro activo del aparato represivo. Y nulo su rol espiritual. Recuerdo un breve diálogo final: «Padre, ¿usted se ha dado cuenta que los presos no se confiesan?». «Sí —me dijo—. ¡Aquí hay muchos que son comunistas!...». «¡Pero son los católicos los que no se confiesan! —le contesté—». En tono hasta confidencial, agregué que ese rol de interrogador no le hacía bien a la fe cristiana. Él me respondió que estaba tranquilo porque con eso «podía ayudar a mucha gente». Nos despedimos con una distancia amable. Nunca más lo vi. Pero a los pocos días me negaron por tercera vez el derecho de opción para salir del país en libertad.

La carta al Papa Juan Pablo II que en forma de «caramelo» (5) entregué al Nuncio, Pío Laghi, en Caseros, en la Navidad de 1979, en nombre de los presos políticos argentinos pretendía sumar su voz para el cese de las violaciones a los derechos humanos y con ello también activar al episcopado argentino, donde predominó el silencio que favoreció a la dictadura. A pesar de mi desconfianza, Pío Laghi cumplió. Lo verifiqué cuarenta años después cuando me reencontré con un facsímil de mis hojas de papel para armar cigarrillos y la transcripción mecanografiada de mi carta que la Nunciatura envió al Vaticano. Juan Pablo II habló. Pero el *tempus loquendi* no llegó a la máxima jerarquía argentina. Sin embargo, la minoría episcopal (De Nevares, Hesayne, Novak y poquísimos más) siguió horadando el *tempus tacendi* .

LUIS M. BARONETTO, Córdoba, 16 de junio de 2023

«La mujer de Massera me preguntó si era cierto que el Papa era comunista»

Testimonio y reflexión de Vicente Espeche Gil

Licenciado en Sociología UCA, fue profesor de Introducción a las Relaciones Internacionales de la UCA, miembro del Pontificio Consejo de Laicos, director del Departamento de Laicos y miembro de la Comisión de Justicia y Paz de la CEA. Egresado del Instituto del Servicio Exterior de la Nación, se jubiló con el rango de embajador, después de cubrir destinos en las Naciones Unidas en Nueva York y como embajador en Argelia, Israel, la Santa Sede y República Checa. Premio Konex 2008. Presidente de la Fundación Criterio desde 2021.

Estos son los apuntes de un laico, diplomático profesional, que pueden estar condicionados por el hábito de la reserva. También puede ocurrir que la reserva se valga del olvido para mantener en paz o adormecer la conciencia. No puede leerse este libro, sin recibir al

mismo tiempo la invitación a hacer un examen de conciencia. El dedo acusador debe apuntar también a nosotros, los laicos de ambos lados de la grieta, que somos numéricamente los más en nuestra Iglesia. Laicos malos ciudadanos, que no vimos porque preferíamos mirar para otro lado, mientras algunos decían «por algo será».

Es cierto que «la violencia política puede rastrearse casi sin interrupción desde el golpe a Hipólito Yrigoyen en 1930 en adelante». (6) No obstante esto, pertenezco a una generación de laicos argentinos que, en la medida que cada uno sabe o ignora, es corresponsable del hoy de nuestro país. También nosotros necesitamos que la verdad nos libere.

Quedan en mi memoria recuerdos como retazos, que no guardan clasificación que responda a criterios reconocibles. Me quedan también algunas notas sueltas escritas después de entrevistas que me parecieron en su momento dignas de recordar. Mi testimonio cubre dos etapas: los años entre 1972 y 1978, cuando me desempeñaba como secretario de la Embajada de la República Argentina ante la Santa Sede, durante el pontificado de san Pablo VI, y los años siguientes hasta diciembre de 1983, ya en Buenos Aires.

Llegué a Roma en agosto de 1972, mi primer destino al exterior, como secretario de embajada. El embajador era Santiago de Estrada. Quien lo sucedió fue Ricardo Guardo, quien a su vez fue reemplazado por Antonio Cafiero. Este último no había llegado a presentar sus cartas credenciales. Cuando se produjo el golpe militar, Cafiero regresó a Buenos Aires a sabiendas de que sería inmediatamente detenido y puesto en prisión. Mi siguiente jefe de misión, ya bajo el gobierno de la dictadura, fue Rubén Víctor Manuel Blanco.

Cuando se produjo el golpe de 1976, no había en el Vaticano una visión unívoca. El padre Fiorello Cavalli sj, que se ocupaba en el Vaticano de Argentina, Paraguay y Uruguay —«*tutti guai* » [todos problemas], como me decía él en confianza con su imbatible sentido del humor—, no lo esperaba. En cambio, monseñor Eduardo Martínez Somalo, de origen español, alto funcionario de la Secretaría de Estado, creía que finalmente el golpe se habría de producir.

A pocos metros de la Embajada, tenía su sede el senador Lelio Basso. Por un periodista allegado a la Embajada, supimos que los montoneros darían una conferencia de prensa en su sede. El periodista consiguió una grabación que luego enviamos a la Cancillería. En octubre de 1977, se nos anunció que el almirante Emilio Massera vendría a Roma para ser recibido en audiencia por el Papa. El militar estuvo acompañado de una numerosa delegación de oficiales de la Armada, que pidieron a la Embajada bendiciones papales para cada uno de ellos. Me tocó acompañar a Massera al Vaticano. No correspondía estar presente en la audiencia y no recuerdo que el

embajador Blanco hubiera asistido. Mientras tanto, mi esposa acompañaba a la señora de Massera en su paseo por los jardines vaticanos. Esa noche, en casa, mi señora me contó que durante el paseo la visitante le había preguntado «si era cierto que el Papa era comunista». Mi señora le respondió escuetamente que no lo creía, y no se habló más del tema. En mis conversaciones con el embajador Blanco, coincidíamos en que Videla debería franquearse con la Iglesia, admitir errores y corregir el rumbo.

Estábamos físicamente lejos de la violencia que vivíamos en nuestra patria, pero anímicamente muy cerca. Cuando conocimos la noticia del asesinato de los palotinos el 4 de julio de 1976, la Embajada entonces estaba a cargo del consejero Osvaldo Brana. Los palotinos de Roma nos invitaron a la eucaristía que se celebraría en una iglesia en Roma por los religiosos asesinados. El dolor, la indignación y el asombro se confundían en el ánimo de la congregación que lloraba a sus hermanos. El encargado de Negocios y yo nos sentíamos atravesados por las miradas de los hermanos que llenaban el templo. Éramos, de alguna manera, de quienes esperarían una explicación, una respuesta a la pregunta tácita sobre un porqué sin sentido. Algo que no podíamos dar. Cuando llegó el momento del saludo de la paz, vi en el rostro serio y la mano tendida de aquellos hermanos la inmensidad del amor de Dios. Los cinco encontraron la muerte cuando a todo el bien que podían haber hecho en vida, a los ojos del Padre nuestro, solo les faltaba el martirio ejemplar. Leemos en este libro que monseñor Vicente Zazpe se quejaba de que nunca hubo una explicación sobre los autores de la masacre de los palotinos. (7) Hoy, su recuerdo vivo nos invita a creer en la fuerza regeneradora del perdón y el valor edificante de la reconciliación.

Entre los años 1975 y 1977 seguí algunos cursos en la Pontificia Universidad Gregoriana. Entre los estudiantes proliferaba la publicación *Cristianismo y Revolución* , en italiano. Uno de los cursos era dictado por el padre jesuita José María Díez Alegría. En una de las primeras clases a las que asistí, le oí decir en un tono jocoso, algo así como que, de sus lecturas de Marx, el ya no sabía si era cristiano o marxista. Una actitud diametralmente distinta a la del padre Yves Calvez sj, gran conocedor de Marx, a quien tuve el privilegio de conocer personalmente. En aquel momento no me sentí inclinado a seguir ese curso y me anoté en otras materias.

De mis conversaciones con el padre Giovanni Rulli sj, surgió la conveniencia de que él viajara a la Argentina y pudiera escribir en la *Civiltà Cattolica* sobre su visión ecuánime de lo que allí viera. A su regreso de Buenos Aires, me hizo saber por escrito (8) que prefería no escribir nada. Con ojos de hoy y tal como lo muestra *La verdad los hará libres* , es claro que, desde la jerarquía de la Iglesia, todavía

Videla era visto como moderado y las cosas que el padre Rulli hubiera podido escribir, le resultaban desaconsejables en ese contexto.

En marzo de 1974, algunos de mis interlocutores en el Vaticano ya tenían en claro que obispos como Adolfo Tortolo, Antonio Plaza o Guillermo Bolatti eran poco proclives a acompañar los cambios que traía consigo el espíritu del Concilio Ecuménico Vaticano II.

Con monseñor Carlos Horacio Ponce de León tuve una conversación en Roma un viernes 15 de noviembre. En los apuntes no figura el año, puede haber sido en 1974 o 1975. El obispo estaba sumamente preocupado por la corrupción (drogas y prostitución) en su diócesis de San Nicolás. Había recibido amenazas bajo pretexto de «tercermundismo», pero, en realidad, creía que provenían de la mafia local. Incluso decía: «Le pararon al chofer un par de veces para que le llevara el mensaje que tenía los días contados». Las autoridades locales o los cómplices o los impotentes, pues la cosa estaba generalizada en la provincia. «El juego organizado y legalizado es parte de la cosa…».

Según otro apunte, sin fecha, pero poco después del golpe de 1976, hablando con el cardenal Umberto Mozzoni, que había sido Nuncio en Buenos Aires, me dijo: «Los militares han demostrado que no funcionan». Ya en aquella época, Mozzoni anticipaba que, históricamente, el imperio comunista tenía los días contados. Su profecía se anticipaba a las previsiones de Jean-Baptiste Duroselle y Hélène Carrière d'Encause.

En uno de mis apuntes fechados el 25 de marzo de 1975, se lee: «Conflictos de Pironio con la Conferencia Episcopal Argentina por la designación de Gera en el CELAM. No obstante no contara con el *ok* de la CEA. (Hay diócesis que no lo dejan entrar a Plaza)». San Pablo VI tenía profundo aprecio por monseñor Eduardo Pironio, a quien había invitado como predicador de la Curia Romana para la Cuaresma de 1974.

En agosto de 1978, integré como intérprete la delegación argentina a la entronización de Juan Pablo I, presidida por el presidente *de facto* Videla. Se había acordado una entrevista con Giulio Andreotti, a la sazón, presidente del Consejo de Ministros de Italia. Mi misión era oficiar de intérprete por la parte argentina. Supongo que, tanto en nuestra Cancillería como en los archivos italianos, se guardarán minutas de lo entonces conversado. Muchos años después, en una conversación que mantuve con Andreotti, este me dijo: «¡Era duro quel Videla!».

Al ser trasladado de regreso a Buenos Aires, en 1978, fui destinado a la Dirección General de Política. La naturaleza de la tarea de la Dirección no incluía que se recibiera correspondencia. Sin embargo, a partir de un momento que no puedo precisar, supimos que llegaba a la Cancillería una gran cantidad de cartas, presumiblemente vinculadas a

pedidos de información sobre personas detenidas, que eran procesadas por una oficina *ad hoc* que se llamaba «Corpolex».

El libro pone en evidencia, con abundante documentación, el hecho de que no fueron pocos los clérigos que sostuvieron el posibilismo de la violencia en su prédica doctrinaria con los jóvenes en los ámbitos laborales y estudiantiles. Tal vez haga falta aún que quienes integremos la Iglesia y, en particular, su jerarquía, asumamos la responsabilidad de manifestar claramente el *mea culpa* por aquellas prédicas, por la confusión entre la noción bíblica de la Iglesia como pueblo de Dios, con una imprudente, fácil y errónea transposición al campo político, y por el silencio en que muchos de nosotros miramos hacia el costado para no ver y condenar oportunamente el horror.

Por otra parte, la inconsistencia de la política exterior argentina durante los gobiernos militares se puso en evidencia ante los vaivenes de la política exterior de los Estados Unidos. En una fuente citada en una nota al pie del tomo 1 de *La verdad los hará libres* , se atribuye a «fuentes castrenses» la información de que Henry Kissinger, entonces secretario de Estado de los Estados Unidos, habría aconsejado a Videla la práctica de la desaparición de personas «para evitar las protestas internacionales, especialmente de la Santa Sede». (9) Se trata de una gravísima imputación sobre una notoria personalidad que aún está con vida. Es de esperar que historiadores, las «fuentes castrenses», o las autoridades norteamericanas, lleven a cabo ulteriores investigaciones, que permitan corroborar o desvirtuar esta grave denuncia. No mucho tiempo después, otro gobierno norteamericano de distinto signo, el del presidente Carter, llevaría adelante una decidida política en favor de la defensa de los derechos humanos. Una política duramente crítica del mismo régimen militar al que su país antes había apoyado, en clave anticomunista.

La verdad los hará libres nos estimula a pensar en la necesaria toma de conciencia y asunción de responsabilidades de los laicos en el presente y el futuro de la vida política del país. En este sentido, cabe poner de relieve las frecuentes citas que se hacen de artículos de la revista *Criterio* , una revista de inspiración católica sin estar por ello sujeta a la Jerarquía. Su Consejo de Redacción, desde su fundación en 1928 está integrado principalmente por laicos, si bien en la época que cubre este libro, la revista estaba dirigida por un sacerdote.

«La reconciliación supone verdad, justicia y amor. Si falta alguno de ellos, no hay reconciliación». (10) En el libro se explica con claridad la razón que llevó a hacer inviable una reconciliación basada en la mentira, tras el ocultamiento intencional de los crímenes cometidos por el gobierno militar para hacer frente a los crímenes cometidos por la subversión. Por otra parte, si la verdad es condición para la reconciliación, también debe eliminarse la mentira de las

treinta mil personas hechas desaparecer «en números redondos». Ello ofende la memoria de cada una de las víctimas reales que se jugaron por lo que creían que era la verdad.

La reconciliación sigue obstruida hasta nuestros días. Los culpables cómplices de cada desaparición que todavía están con vida se encierran en su silencio. Además, después de la crisis política a comienzos de este siglo, surgió otra mentira: la del único demonio militar. Desde el oficialismo gobernante se procuró combatir lo que se llamaba «la teoría de los dos demonios». Se generó así una suerte de ideología de polarización que hacía inaceptable todo atisbo de diálogo y menos aún de posible reconciliación con quienes personificaban al mal. Así se verifica el ensañamiento que sigue en pie con los militares todavía presos, en muchos casos en flagrante violación con nuestras leyes.

En ese contexto, la Conferencia Episcopal Argentina, como institución socialmente identificable ante la sociedad y las autoridades del Estado, parece haber asumido el hecho de la polarización como condición que en los últimos años hiciera imprudente o ineficaz el empleo de la palabra reconciliación en su prédica.

Con este libro, los obispos abren su conciencia ante la sociedad. Si todos los argentinos abrimos también la nuestra, saldrá a la luz la verdad que todavía falta conocer. Así, podremos mirarnos de frente y recuperar en libertad la reconciliación que perdimos en una injusta grieta.

VICENTE ESPECHE GIL, Buenos Aires, 1º de agosto de 2023

«¿Qué hacer con toda esta historia?»

Memoria de María Cristina Cacabelos

Es docente, abogada, viuda y madre de cuatro hijos, abuela de doce nietos al presente. De sus cuatro hermanos solo una hermana vive, dos de sus hermanos, José Antonio y Cecilia, desaparecieron a los dieciocho y dieciséis años, respectivamente, y su otra hermana, Esperanza María, de veintisiete años, murió junto con su esposo Edgardo de Jesús Salcedo en un enfrentamiento armado. Cristina Cacabelos es agente Activa de Pastoral desde hace más de cincuenta años. Disertante internacional sobre temas de facilitación y superación de conflictos civiles. En 1994 representó a la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas en la VI Conferencia Regional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Caribe convocada por ONU (Mar del Plata, Argentina). Expositora invitada por la Fundación Víctimas Visibles a la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia, para la diplomatura «Narrativa testimonial desde las víctimas, para construir memoria histórica». (2011/2015)

1. La tragedia familiar

Al celebrarse la Asamblea Plenaria del Episcopado en mayo de 2017 fui invitada a desarrollar las situaciones vividas por mi familia en aquel luctuoso tiempo. A su término, me dirigí a mis pastores en estos términos:

Una súplica: desde mi lugar de la más pequeña de las ovejas del rebaño que el Señor puso a su cuidado, abran sus corazones, despójense de sí y solo dejen entrar la Misericordia del Padre; derrámenla en todos, propios y extraños, como Jesús lo hizo en la Cruz, y pregúntense si estuvieron en aquel tiempo a la altura de las circunstancias y también si ahora lo están [...]. Hace poco me preguntaron si el perdón pedido por ustedes en sendos comunicados era suficiente. Afirmo que no: de una vez y para siempre es necesario que sean capaces de admitir que, en aquel tiempo, grupos de sacerdotes, religiosos, religiosas de comunidades bien conocidas, fogoneaban la violencia en los jóvenes, particularmente los mejor formados en la fe, y otro grupo particularmente del Vicariato Castrense de entonces, les decía a los jóvenes militares que lo que hacían era correcto porque estaban luchando una guerra santa por el bien de la República. Hoy ambos grupos recuerdan aquello con gran dolor pero, al mismo tiempo, deben admitir que sacerdotes y obispos fueron quienes aceptaron el golpe; que otros miraron para un costado (el «no te metas»); que tampoco faltaron sacerdotes y obispos que se jugaron su vida y su prestigio para salvar vidas jóvenes. (11)

Esa súplica no fue retórica: tiene como fundamento la destrucción de mi familia, origen profundamente doloroso que describo a continuación. Toda mi familia fue siempre católica practicante. Mis padres se conocieron en la Acción Católica parroquial y siempre enseñaron a sus cinco hijos a vivir conforme al Evangelio de Jesús y actuar en consecuencia. Desde pequeños participamos con ellos de sus compromisos pastorales siempre vinculados con los más desposeídos; nos enseñaron que Jesús vino a salvarnos a todos, sin hacer distinciones: pobres y ricos, propios y extraños.

En mi caso concreto, adherí a la Acción Católica Argentina (ACA) desde muy joven, durante mis estudios secundarios, en el colegio de una iglesia donde recibí formación y, posteriormente, fui oficializada. En la Asamblea Federal ACA celebrada en Tucumán entre el 16 y el 19 de agosto de 1973, fui designada vicepresidente del Consejo Nacional de las Jóvenes; sin embargo, a comienzos de 1975, la presidente, Ana María Moyano, renunció por motivos de salud, colocándome muy tempranamente en lugar suyo. Si bien el mandato concluía en agosto de 1977, los acontecimientos familiares que relataré a continuación me llevarán —septiembre de 1976— a decidir renunciar a dicho cargo. (12)

De los cuatro hermanos que tengo solo Ana María está viva. José

Antonio y Cecilia Inés desaparecieron a sus dieciocho y dieciséis años de edad, respectivamente (al día de hoy, fallecidos). Esperanza María, a sus veintisiete años de edad, y su esposo Edgardo de Jesús Salcedo, mueren en un fuerte enfrentamiento armado.

Resulta fundamental aclarar de antemano que, tanto José Antonio como Cecilia Inés, nunca se involucraron en la violencia armada. Esperanza María había comenzado a ingresarlos en la organización Montoneros, según el método de cooptación que solían utilizar: a partir de la participación en acciones sociales que se desarrollaban en barrios muy carenciados, iban concientizándolos sobre la necesidad de involucrarse más radicalmente. De todos modos, ni José Antonio ni Cecilia Inés —jóvenes con mucha vocación de servicio, según los valores evangélicos aprendidos en el hogar— nunca llegaron a dar ese paso hacia las armas.

En el caso de Esperanza María, cuando en 1967 ingresa en la Escuela de Historia de la entonces Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador (Compañía de Jesús), se incorpora inmediatamente al Centro de Estudiantes. Se adhiere al grupo con mucha fuerza y entrega y, con el correr del tiempo, la familia pudo observar mutaciones ideológicas cada vez más radicalizadas. (13) En el grupo, toma contacto con el coordinador y asesor religioso, el padre José María «Pichi» Meisegeier. En 1972, al regresar de un campamento organizado por el padre Meisegeier, (14) mi padre tiene la certeza de que el campamento resultaba una muy bien organizada acción de cooptación, encubierta bajo acciones de concientización social y con una mirada politizada del Evangelio. Desgraciadamente, pronto Esperanza comenzó a influir —a espaldas de mis padres— en sus hermanos menores. (15)

En aquel espacio, Esperanza conocería a Edgardo que, el 27 de octubre de 1973 en la parroquia Nuestra Señora de la Guardia (Florida, partido de Vicente López) y en una misa presidida por el padre Meisegeier, se convertiría en su esposo. (16) Aun sin el consentimiento de nuestros padres, acompañamos a la pareja en la ceremonia; al finalizar, saliendo al atrio, mi padre me pide que me quede junto a mi madre y que no me separe ella, mientras él y quien entonces era mi novio, Jorge, intentarían evitar que un nutrido grupo de la Juventud Peronista «Montonera» provocara desmanes. Estando a la izquierda de mi madre, a su derecha se acerca el padre Meisegeier, a quien le escucho decir: «Ay señora… cuánta sangre verá correr a sus pies». Dicha frase, que ha quedado grabada a fuego en mi alma, me paralizó y solo atiné a tomar la mano de mi madre (que fijó sus ojos en su hija recién casada, de modo firme y sereno, sin responder absolutamente nada).

No tengo dudas de que la iniciación en la lucha armada por mi

hermana tuvo como influencia central el trabajo del padre Meisegeier, a quien he perdonado desde la hora cero y espero el Señor en su momento haya quitado de su alma estos hechos. (17)

2. Mis hermanos: desapariciones y muertes

José Antonio fue detenido el 7 de junio de 1976, en la parada de colectivos de Mitre e H. Irigoyen (Florida, partido de Vicente López, provincia de Buenos Aires) a poca distancia de la casa de mis padres (con quienes vivía); testigo de la detención fue el diarero que surtía a mi padre y le dio los datos de lo que vio: fue introducido en un vehículo previo haberlo encapuchado. (18) En la madrugada del 10 de junio,

[…] alrededor de las 3 o 4 de la mañana sonó el timbre […] era una comisión de civil […] cuatro personas y con mi hijo traído por uno de ellos con una sola esposa puesta […] transcurrida una hora […] uno de ellos me dice: «Señor, soy el oficial interrogador de su hijo: hace veintisiete horas que lo interrogo y considero que su hijo es recuperable, pero a su yerno donde lo encontremos, muere» […]. (19)

Esperanza María y su esposo Edgardo de Jesús Salcedo, activos militantes de la organización Montoneros y buscados por las fuerzas militares, mueren el 12 de julio de 1976 en un enfrentamiento con un Grupo de Tareas de la ESMA en el domicilio donde residían en ese momento (Oro 2511 Piso 11 «C», Ciudad de Buenos Aires). El Grupo de Tareas estuvo comandado por el capitán de fragata Salvio Olegario Menéndez (quien fue gravemente herido) y el capitán de navío Jorge E. Perrén. (20) Del matrimonio entre Esperanza y Edgardo, quedará vivo el pequeño Gerardo Ernesto —que pocos días antes (el 6 de julio) había cumplido dos años—; el niño será puesto bajo la tutoría legal de mi padre y criado junto con mi madre como un «hijo de la vejez» (según palabras que ellos solían pronunciar).

Cecilia Inés fue entregada a pedido de José Antonio, deseoso no solo de salvar su vida sino también la de su hermana, «quiero sacarla de la línea de fuego… de la calle», decía regularmente, (21) ya que la joven, profugada por orden de Esperanza María, se resistía a hacerlo voluntariamente. Luego de un tiempo de meditación y de conversaciones con sacerdotes y amigos de la familia, frente a la insistencia de José Antonio y sus captores, y con el consentimiento expreso de toda la familia (mis padres, mi esposo y yo misma), delegamos la tarea en mi hermana Ana María, la única de la familia con quien se contactaba Cecilia Inés. El 11 de octubre de 1976, previo aviso de Ana María a los captores de José Antonio de que se encontraría con Cecilia Inés en la confitería de la esquina de Corrientes y Dorrego (Buenos Aires), fuerzas de civil detienen a ambas al ingresar al local y las suben a sendos vehículos; en la madrugada, Ana María es liberada. (22)

El 27 de octubre de 1976 ambos hermanos, José Antonio y Cecilia Inés, se contactan telefónicamente con nuestros padres. Luego de una extensa y serena conversación: «José Antonio dice: "Bueno, mamá, ahora el tiempo que voy a demorar en hablarte va a ser mucho más largo. Quiero que te conserves tranquila y que no sufras mucho por mí, que todo esto va a pasar". Desde ese momento cae una lápida sobre ellos, nunca más hasta este momento hemos sabido nada». (23)

Luego de someterse a varias intervenciones quirúrgicas para salvar su vida (fruto del enfrentamiento armado con Esperanza María y su esposo), el capitán Salvio Menéndez se reincorpora a sus tareas en la ESMA. Allí toma conocimiento que dos jóvenes de apellido Cacabelos integraban un grupo que sería liberado. Esa misma noche, en un acto de odio, rencor y suma brutalidad inhumana, que no puedo comprender, pero he perdonado, ordena que ambos hermanos integren el vuelo de la muerte de esa noche. La orden fue estrictamente cumplida por el oficial a cargo del «cuidado» de ese grupo, el capitán de fragata Francis Whamond.

Mis padres murieron sin conocer los hechos que acabo de relatar: de todos modos, creo que mi madre los intuyó al escuchar el testimonio del capitán Adolfo Scilingo; mi padre, que veló hasta su último suspiro por la paz de mamá, nunca comentó nada. Al momento de sus Pascuas, yo misma los desconocía.

3. Gestiones ante las autoridades eclesiales

Nunca supe de gestiones que mis padres hubieran realizado ante autoridades eclesiásticas; solo debo decir que, además del acompañamiento de sus compañeros del grupo de Cursillos de Cristiandad al que pertenecían en la parroquia Asunción de la Virgen (Olivos, Vicente López), lo hubo también de monseñor Jaime de Nevares, quien les fuera presentado por algunos de sus hermanos cursillistas. (24)

En cuanto a mis gestiones particulares, al momento de tomar conocimiento de la detención de José Antonio (junio de 1976), pedí audiencia con monseñor Tortolo, por ese entonces presidente del Episcopado. (25) El mismo día de mi pedido me convoca para un sábado a las 11:00 en el colegio Champagnat (donde residía cuando venía a Buenos Aires). Recibiéndome ese día con el afecto de siempre, al comenzar explicándole el motivo de mi visita (totalmente ajeno a mis obligaciones en la Acción Católica), me detiene y pide que lo espere. Cuando regresa, me entrega unas hojas en blanco y me dice: «Detalle todo lo que usted sepa sobre lo acontecido. Tómese su tiempo [...] tenemos mucho»; luego se retiraría para que pudiera estar serena. Escribí todo lo que sabía, firmé la declaración y agregué mis datos personales. A su regreso, monseñor Tortolo lee el texto y me dice: «Veamos qué podemos hacer». (26)

Al día siguiente de tal encuentro —un domingo en familia en la casa paterna—, mis padres me piden conversar en privado. Mi madre me preguntó: «¿Estás haciendo alguna actividad vinculada a José?». Informándolos sobre mi conversación con monseñor Tortolo la mañana anterior, mi padre precisa que «José llamó por teléfono ayer por la noche. Nos pidió que te dijéramos que no hicieras nada [...] que él está bien [...] que quiere que cuides el niño que crece en tu panza y que no te expongas». Para mí, fue evidente que monseñor Tortolo se comunicó con alguien (27) e inmediatamente me fue dada la respuesta.

Dado que el tiempo pasaba sin novedades, recurrí al señor Nuncio Apostólico, Pío Laghi; nos conocíamos por un acto público en el que me escuchó dar una charla y, desde aquel momento siempre nos reuníamos para dialogar. Una vez que lo llamo, me convoca inmediatamente. Conversamos un buen rato y, cuando termino, me dice: «Este tema lo tomaré como algo personal porque como Nuncio no me dan bolilla»; al expresarle que no quería que de ningún modo quedara involucrado, me tranquilizó diciéndome: «Para nada». Fue la primera vez que salí con esperanza.

Cada vez que el Nuncio recibía alguna respuesta, nos reuníamos. Sin embargo, en 1977, en una nueva convocatoria, noté desazón en su rostro. Me muestra las respuestas recibidas y me invita a rezar y tomar la eucaristía en su capilla privada. Me pide, asimismo, que le escriba una carta en tono personal, relatando lo acontecido durante todo ese tiempo, pues haría un nuevo intento. Sin decirnos nada, los dos sabíamos lo que ya había ocurrido. (28)

4. Mi revisión de los hechos

Además de las gestiones recién mencionadas, fueron otros tres los clérigos a quienes les relaté los hechos antes descriptos y que me permitieron una memoria integral. En principio, monseñor Carmelo Giaquinta, «don Carmelo», con quien inicié un camino de memoria y reconciliación personal, pero que —por su Pascua anticipada— no llegó a conocer. Seguidamente, monseñor Jorge Casaretto, quien no solo me acompañó a mí sino también a mis padres, y hoy sigue asistiéndome espiritualmente. (29) Pero sin duda alguna, la revisión más importante que pude hacer fue con el sacerdote jesuita Ignacio Pérez del Viso, a quien conocía por mi paso por la Facultad de Derecho de la Universidad del Salvador. (30)

¿Qué hacer con toda esta historia?, es la pregunta que siempre me hice. Me pregunté en qué había fallado, que podría haber hecho ante la decisión de nuestra hermana mayor —evidente desde los últimos años de la década de 1960— por tomar las armas y que, más temprano que tarde, significaría la implosión familiar. Tantas fueron las respuestas que me apabullaron, pero, al mismo tiempo, me

convocaron a aceptar y a perdonarme.

Decidí perdonarme. Al hacerlo supe que había transitado un camino especial: mi corazón se había despojado de sí y me proponía el perdón como respuesta reparadora. Aquel perdón del Padre Nuestro: «Padre, perdona nuestras ofensas como perdonamos a quienes nos ofenden», que incluía e incluye, no solo a mi hermana Esperanza a quien amo y respeto sino también a quienes completaron la implosión familiar que fueron las Fuerzas Armadas. Perdonar me ha significado vivir en paz y serenidad, dos valores que me movilizaron a compartirlos con los demás.

Es importante comprender que al perdón llegamos perdonándonos a nosotros mismos, despojándonos de nosotros; perdonar no es olvidar, es una donación personalísima hacia el otro, hacia aquel que nos ha ofendido y que nos permite vivir lo que con mucha claridad nos propone José Arregui:

Solo el que perdona puede curarse, solo el que perdona puede curar. Y si perdonas solamente al que te pide perdón y al que «expía sus culpas», ¿qué mérito tendrás? Perdonar no es ignorar, ni consentir, sino confiar en el otro. Perdonar tampoco es absolver a un culpable, sino mirar en el otro el bien en lo más profundo de su mal. El que perdona no humilla, sino que se pone en el lugar del otro. [...] Y en eso consiste la magnanimidad o la grandeza de ánimo: ensanchar la propia alma hasta el alma del otro. (31)

Esto es lo que nace de lo profundo de mi corazón, esto es lo que vivo y esto es lo que ofrezco y comparto en cada momento de mi vida. Hago propias y vívidas las palabras de Nelson Mandela: «El perdón libera el alma, elimina el miedo». (32)

5. ¿Qué es La verdad los hará libres (tomos 1 y 2) para mí?

Creo con sinceridad que en esta Iglesia —que tanto Cristo como yo amamos profundamente más allá de sus yerros e inconsistencias— es preciso purificar los corazones de sus miembros; creo también que toda memoria abocada a hechos tan trágicos, sobre los que en su juicio crítico aún estamos lejos de hallar consensos, debe contener una palabra de aliento y de futuro cierto. Y todo ello en orden a la verdad, la justicia y la paz, y a construir la unidad fraterna por encima de la diversidad. El Señor sabrá hacer el resto.

En este sentido, ya la decisión de mis pastores de encomendar la realización de un serio examen de conciencia sobre el accionar de la Iglesia en la espiral de la violencia setentista, es más que satisfactorio. Pero, al mismo tiempo, el trabajo realizado en *La verdad los hará libres* ha superado todas mis expectativas. Me siento comprendida y acogida ante mi dolor; he podido llenar el vacío que he tenido en tanto tiempo transcurrido, pues los autores han sido capaces y veraces. Cada capítulo nos evidencia la seria y profunda labor de sus expositores, sin

omitir nada que pudieran haber encontrado en su ardua tarea de analizar más que cientos documentos: los que lo hicieron respetaron su contenido en su integralidad. Por tal razón, no me queda más que decir gracias por el bien que han hecho a la sociedad toda.

Más allá de la valoración general positiva y yendo a temas más particulares, quisiera ceñirme a unos pocos. En primer lugar, hago mi valoración positiva a la investigación que sobre Mónica Quinteiro, religiosa de la Congregación de las Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia, han hecho en la obra. (33)

Seguidamente, percibo ciertas ausencias o análisis incompletos que merecerían de un estudio más profundo. En este sentido, considero importante que se estudie con la misma diligencia y profundidad la adhesión que tuvieron algunos miembros de la Iglesia —sacerdotes y religiosos/as— a la violencia guerrillera, influyendo en los corazones de muchos jóvenes que luego tomaron las armas; creo que esta temática no está en la obra suficientemente expuesta. (34) Asimismo, creo que el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo merecería mayor dedicación en su estudio: conozco algunos sacerdotes de aquel movimiento que, aún hoy, se resisten a aceptar las consecuencias de sus decisiones de aquella época (yo le llamo cobardía).

En esta línea de mayor desarrollo, considero que debería profundizarse la figura de monseñor Juan Carlos Aramburu. Su imagen resulta deslucida, por no decir «indecisa», en la investigación. Tuve la oportunidad de mantener una conversación personal muy valiosa con él, una vez alejado del gobierno de la arquidiócesis, donde me dejó algunas precisiones sobre el clero en tiempos en los que era coadjutor de la arquidiócesis de Buenos Aires (1970): «No compartí ni disculpé las actividades subversivas de ciertos miembros del clero… Fui reticente a condenarlos públicamente, ya que mi deseo era evitar, en lo que fuera posible, un escándalo en la Iglesia argentina y la posibilidad de división… Mi mayor preocupación fue tratar de salvar a esos sacerdotes con el más profundo y cristiano sentido de la palabra». (35)

6. Conclusión

Estoy convencida de que la llamada violencia setentista no tiene un solo origen. En mi experiencia profundamente eclesial —a partir del propio ejemplo de vida y palabra de mis padres y de otros muy buenos formadores—, entiendo que ella también fue parte de algunos sectores de la Iglesia que politizaron la palabra de Jesús y la acomodaron solo para algunos cristianos. Estos sectores exacerbaron a jóvenes cristianos formados y con explícito compromiso eclesial, como mis hermanos, pero les cambiaron las «coordenadas evangélicas» y les inculcaron que solo las armas podían modificar las injusticias padecidas.

Pero, al mismo tiempo, debo decir que otro tanto ha sucedido con otros jóvenes, militares, a quienes se les ordenaba la tortura indiscriminada y sin fin, o arrojar personas vivas desde un avión. En este sentido, también otro sector de la Iglesia —el Vicariato Castrense — no debe «lavarse las manos». He escuchado a muchos de los militares hoy en prisión decirme: «Cuando regresaba de un operativo, recurría a un sacerdote que me bendecía»; el nombre público de monseñor Victorio Bonamín se reitera en cada respuesta. De las acciones emanadas de las Fuerzas Armadas con mis hermanos, queda también muy claro que el catolicismo aparentemente profesado y proclamado por las mismas fue fuertemente traicionado por los hechos.

Más allá de todo, como ya dije, de igual modo que mis padres he perdonado a todos desde la hora cero. Y sigo confiando en la Iglesia.

Creo firmemente en la definición que san Juan XXIII hizo de la Iglesia como «madre y maestra de humanidad». Pongámonos en marcha todos (laicos, religiosos/as, sacerdotes, obispos), pues hemos sido llamados a la conversión y a la construcción de la verdadera reconciliación; ella solo se dará si reconstruimos el entramado social por la fraternidad, transitando un camino seguro hacia la construcción de la «cultura del encuentro». Allí volveremos a sentirnos y vivirnos como hermanos, no como enemigos, y a partir de allí y a pesar de nuestras diferencias, podremos encontrar ese punto en común que nos une: Cristo y su Iglesia.

Que la verdad nos haga definitivamente libres.

MARÍA CRISTINA CACABELOS, Buenos Aires, 2 de agosto de 2023

«Cuando desde el Estado se recurre a métodos clandestinos, nada es equiparable»

Testimonio de José Ignacio López

Nació en Buenos Aires en 1936. Es egresado de la Escuela Normal de Profesores Mariano Acosta (Anexo Bachillerato Nocturno) y del Instituto Grafotécnico. Entre 1961 y 1975 se desempeñó en *La Nación* , donde llegó a ser prosecretario de Redacción; más tarde, secretario de redacción y columnista de temas económicos, políticos y religiosos de *La Opinión* , funciones que también tuvo en las agencias Noticias Argentinas (NA), y Diarios y Noticias (DyN). Colaborador permanente de *Clarín* entre 1977 y 1983, redactó la columna religiosa en ese matutino y el comentario político del semanario *El Economista* . Fue el periodista que en 1979 le preguntó a Videla sobre los desaparecidos, luego del Ángelus del Papa Juan Pablo II. Durante todo el mandato del presidente Raúl Alfonsín (1983-1989), fue vocero presidencial con rango de secretario de Estado. En el orden institucional, además, fue fundador y presidente en varios períodos del Club Gente de Prensa. Ocupa en la Academia el Sillón Manuel Belgrano.

Primogénito de un hogar cristiano, bautizado en el Santuario de Nuestra Señora de Pompeya, donde se habían casado Elvira e Ignacio, mis padres, recibí mi primera comunión en el Tránsito de la Virgen, cerca del barrio de Once, un 8 de diciembre, el día de mi séptimo cumpleaños. Era 1943, a las puertas de que se cumpliera una década del Congreso Eucarístico y ya Eugenio Pacelli, el cardenal que había visitado Buenos Aires, se llamaba Pío XII.

Si mis primeros pasos habían quedado en el camarín de Pompeya entre frailes franciscanos capuchinos, mi encuentro con Jesús fue en Santa Rosa de Lima, esa inolvidable parroquia porteña cuna de laicos, religiosas y de curas muchos de los cuales llegaron a la plenitud del sacerdocio.

Soy de esa generación a la que le llegaron los ecos de la cristiandad, del triunfalismo, las bondades y los desvíos. Conocimos a los últimos de una época y a los pioneros de la que asomaba. Nos estábamos preparando para vivir *en* la transición, para sacudir y sacudirnos, para atravesar la tormenta y compartirnos esa experiencia viviendo la fe en la JAC, la Juventud de Acción Católica.

Años de memorizar latín para ser monaguillos y de experimentar que la presunta seguridad de refugiarnos en la parroquia podía alejarnos del Evangelio.

Quería ser periodista y a principios de los sesenta logré ingresar en la redacción de *La Nación* fue de la mano de un antiguo compañero del primario de mi padre, don Julio Rodofili, casualmente el hombre que, en el diario de los Mitre, mantenía el vínculo con el arzobispo de Buenos Aires y con las noticias católicas, las del culto, las procesiones, el Santoral, las fiestas patronales, el esporádico nombramiento de obispos («cada muerte de obispo», era el dicho).

Egresado del Instituto Grafotécnico, compañero en esas aulas de Pedro Siwak, otro *jocista* con el que nos habíamos conocido en la Casa del Clero donde funcionaban también algunas publicaciones de la Acción Católica —*Aspirantes* , *Sursum*— , mantuve oculto aquel título que, por entonces, no era muy bien recibido en las grandes redacciones.

Lo que no oculté fue mi condición de católico y sería ese uno de los motivos por el que pude unir mi vocación periodística con mi vivencia de la fe ya nutrida por los grandes cambios de la Iglesia, con el sacudón transformador del pontificado de Juan XXIII.

Aunque, pese a los cambios que se sucedían en la Iglesia, se hablaba de prensa católica y prensa neutra (¿?).

1. Asuntos en debate y La verdad los hará libres

En 1963, más precisamente el 13 de diciembre de ese año, con Luis Gil Montoya, director por entonces del Grafotécnico, Carola Dousdebés, Gabriela Castori, Pedro Siwak y otros, fundamos el Club

Gente de Prensa para congregar a los católicos que ejercíamos y trabajábamos en el periodismo (con los años buscaríamos confraternizar con creyentes y no creyentes).

Siempre creí que no es solo semántica la distinción. Me consideraba católico periodista: un hombre de Iglesia en los términos del Concilio Vaticano II que procura servir a la construcción de opinión pública en la Iglesia.

Lejos de esas distinciones, don Luis Mario Lozzia, jefe de Editoriales de *La Nación* , que secundaba al subdirector don Juan Santos Valmaggia, me dijo un día: « Che, López, usted que es medio chupacirios, por qué no se encarga de esta columna». Me hablaba de «Asuntos en debate», un espacio semanal que Valmaggia había creado para comentar temas de educación y de la vida de la Iglesia. Sin firma, como era casi todo en esa época, de lo primero se ocupaba el profesor Luis Jorge Zanotti. De lo segundo —con el tiempo se extendería a lo religioso—, comencé alborozado a ocuparme a partir de aquel ofrecimiento, lo que dura hasta 1975, cuando me fui de *La Nación* e ingresé en *La Opinión* de Jacobo Timerman. A esta época me refiero más adelante.

Desde aquel momento, la consigna recibida de la JAC de *dar testimonio* , pudo ser más explícita: los comentarios sobre la vida de la Iglesia, sobre los cambios extraordinarios iniciados por Juan XXIII, seguidos y confirmados por Pablo VI, y por todos los pontificados hasta hoy, se hicieron uno en mi tarea periodística, aunque también me ocupara de la economía o de la política.

Así, en los ochenta inauguré el Panorama religioso de *Clarín* . Y otro tanto hice después en las agencias Noticias Argentinas y DyN —Diarios y Noticias—, y en mi retorno a *La Nación* en los noventa: ya entonces la columna, los temas religiosos, habían estado en manos excelentes como las de Pedro Siwak, Juan Esteban Ezcurra, Bartolomé de Vedia, su hijo Mariano y Jorge Rouillon.

Desde la creación de nuevas diócesis y nombramientos de obispos que comenzaron a sucederse desde el pontificado de Juan XXIII, las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II que seguí a través de las memorables crónicas del padre Jorge Mejía en *Criterio* y de los testimonios, no solo de mi amigo Pedro Siwak, que pudo participar en alguna, sino de protagonistas como monseñor Vicente Zazpe, mi confesor y amigo y monseñor Iriarte.

Por eso, el contenido de este formidable trabajo, que ve la luz en los dos primeros tomos de *La verdad los hará libres* , fue motivo de mi búsqueda periodística, y de tantas noticias, crónicas, comentarios, y fue objeto de viajes, plantones, alegrías, disgustos, palabras de aliento y críticas abiertas o embozadas. Las luces y las sombras de nuestra madre, la Iglesia. Escribir sobre Ella sintiéndome parte, procurando

encarnar y vivir lo que predicamos, lo que tantas veces predican los documentos y no siempre reflejan las actitudes, los gestos, los comportamientos de quienes los escriben.

¡Providencialmente, el único documento del Concilio Vaticano II al cabo de la primera sesión fue *Inter Mirifica* , una declaración sobre los medios de comunicación!

¡Cómo no sentirme honrado cuando Carlos Galli me confió en sus albores la tarea que iba a emprender la Facultad de Teología!

Si se iba a echar luz sobre tantos momentos que solo había intuido o conocido a medias, o que habían quedado a la sombra de una supuesta discreción, cuando no al amparo de ese mal contra el que hoy se sigue luchando, y que sin dudar denuncia Francisco: el clericalismo… de tantos curas y de no pocos laicos.

El período abarcado por la investigación que se emprendía coincidía, justamente, con el desarrollo del surgimiento del periodismo en la Iglesia, entendido como el servicio de contribuir a gestar opinión pública en el pueblo de Dios. La Iglesia surgida del Concilio Vaticano II quería dejar de ser un factor de poder y ponerse al servicio de una sociedad abierta y plural. Solo así puede pretenderse que sus acciones y pronunciamientos, que tienen efectos políticos y sociales, agoten su interpretación en esas perspectivas.

La relación con los periodistas, puente con la opinión pública, requiere algo más que emitir documentos o pontificar sobre el uso de los medios de comunicación como instrumentos de evangelización. Justamente el período elegido 1966-1983 coincide con el tiempo del inicio de la columna «Asuntos en debate» que escribí hasta 1975 en *La Nación* .

2. Momentos críticos en la vida y en la historia

No solo la persuasión de Enrique Jara logró lo que un año antes no había conseguido Timerman: que me incorporara a *La Opinión* . En *La Nación* también había cambiado mi situación: el jefe de la redacción me había perdido confianza, consideraba equivocadamente que *trabajaba para José Gelbard* , el ministro de Economía del último gobierno de Perón, disentía de mi entusiasmo con los cambios conciliares y escuchaba los comentarios embozados y solo escritos en panfletos y publicaciones de extrema derecha sobre mi condición de *tercermundista* o marxista infiltrado en la Iglesia.

Esto no solo me afectó en la tarea periodística. Vivíamos con Lita en Adrogué, desde que nos casamos en 1962 en la parroquia Santa Rosa, claro. Testigo de nuestro compromiso conyugal fue el padre José Manuel Lorenzo —quien sería después obispo de San Miguel—, porque monseñor Zazpe no pudo acomodar su agenda en Rafaela, su primera diócesis.

Nuestras hijas mayores iban entonces al Colegio de Luján, creamos

un grupo de matrimonios al margen de la institucionalidad eclesial y eso no fue del agrado del obispo de Lomas de Zamora. Pocos años después, siendo presidente de la Unión de Padres del Colegio, debí dejar esa tarea para no complicarle la vida a la religiosa que dirigía el colegio que no sabía cómo pedirme la renuncia.

Tiempo después, las religiosas josefinas del Colegio del Carmen me dieron su confianza y amistad. Fue un episodio menor, propio de aquel tiempo convulsionado, que está tan bien revisado y retratado con espíritu de revisión autocrítica, especialmente, en el segundo tomo de esta obra.

Y allí se acumulan episodios, situaciones, hechos, actitudes, víctimas y victimarios que requerían una investigación como la encarada, un examen de conciencia acorde con la fe que quedó tan mancillada como honrada.

En rigor, no había episodios menores; estos eran solo profecías de algo mayor. La sospecha presagiaba una amenaza de un lado o del otro, sin establecer parangones imposibles porque, cuando es desde el Estado que se recurre a métodos clandestinos, nada es equiparable.

Hasta los textos sagrados se tornaron sospechosos y sobrevinieron episodios como el de la Biblia latinoamericana. *La Opinión* fue clausurada después de publicarse una doble página concebida por Timerman cuando le propuse un artículo sobre los derechos humanos escrito por el jesuita Vicente Pellegrini en la revista del CIAS (Centro de Investigaciones y Acción social). El dedo de Dios que Miguel Ángel pintó en el techo de la capilla Sixtina ilustraba el artículo.

Fue antes, meses después del trágico golpe del 24 de marzo de 1976, cuando el director del diario me propuso viajar a Roma: *para construirte tus propias fuentes.* Pese al clima de violencia y persecución, ni sospeché que me estaba *cuidando* : viajé con Lita y en la casa de la localidad de José Mármol quedaron mis cinco hijos: Ana, la mayor, con trece años; Ignacio, el menor, por cumplir tres; Gabriela; Pablo y Paula, estaban con mi mamá acompañada por Margarita Corbellini, una maestra amiga de la familia.

Volamos el 10 de noviembre de 1976 y al llegar a Roma, junto con la llave del cuarto asignado me entregaron un télex de Jacobo: «Pusieron un petardo en tu casa. Están todos bien».

Entonces conocí al padre Fiorello Cavalli, el jesuita que llevaba el tema Argentina en el Consejo de Asuntos Públicos de la Secretaría de Estado del Vaticano. Un buen diplomático y mejor sacerdote, que conversaba sobre los personajes de la vida eclesial, social y política de Buenos Aires sin haber pisado esta tierra. Volvería a verlo a él y a otras fuentes en ocasión del comienzo del corto pontificado de Papa Luciani, Juan Pablo I, en la ceremonia celebrada en la plaza San Pedro a la que asistió el presidente Videla. Durante su desarrollo varios

globos aerostáticos volaron sobre la muchedumbre, y de ellos colgaban grandes carteles que decían *Videla asesino* .

Ese día, el cardenal Primatesta, al saludarlo, le confió al pontífice sus temores por la tensa situación que había con Chile por el diferendo limítrofe en el canal de Beagle.

Meses después, en la Navidad de 1978, el cardenal Antonio Samoré llegaba para que el nuevo Papa Juan Pablo II consiguiera mediar en el conflicto y evitara la guerra entre las dos naciones. Con él bajó del avión el padre Cavalli. Entonces conoció Buenos Aires.

Antes de eso, el 20 de noviembre, en Puerto Mont, Chile, registré como periodista enviado por la agencia NA (Noticias Argentinas). No solo fui testigo de ese encuentro entre los dictadores. Tuve el privilegio profesional de serlo de todo el proceso de la mediación papal, incluida su finalización durante el gobierno del presidente Raúl Alfonsín con la firma del Tratado de Paz y Amistad precedido por la histórica consulta popular.

3. El Ángelus de los desaparecidos

Habían pasado casi veinte años de aquella conferencia de prensa de Videla —que se transcribe más abajo—, y ya había terminado mi inolvidable experiencia como vocero del presidente Alfonsín, a quien acompañé hasta el término de su mandato en diciembre de 1989. Aquella respuesta atroz de Videla a mi pregunta sobre los desaparecidos solo se había conocido hacia finales de 1982 o principios de 1983 a través de imágenes recogidas por cámaras extranjeras. Solo yo recordaba qué había preguntado. La emisión de Canal 7 de aquel 13 de diciembre de 1979 omitió tanto la pregunta como la respuesta.

Fue el historiador Felipe Pigna quien encontró en los archivos de ese canal la cinta de esa conferencia convocada por Videla pocos días antes de que la Junta Militar difundiera las bases políticas del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional: se buscaba *la cría del proceso* . Videla dejaba la comandancia del Ejército y, por tanto, la Junta Militar, era solo *el cuarto hombre* , por eso estaba vestido de civil.

En algunas reuniones *off the record* con Videla y con otros jerarcas, algunos periodistas habíamos cuestionado los procedimientos que empleaba el régimen. La Conferencia Episcopal Argentina, en su planteo firme en 1977, el documento «Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria», había expuesto *que nunca el fin justifica los medios* , una línea que ahondaron y siguieron después solo algunos obispos. Nunca la vi tan claramente en la CEA, hasta el documento «Iglesia y Comunidad Nacional» de 1981.

Aquel año 1979 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos había visitado el país; en ese año los obispos cumplían por grupos su

visita *ad limina* . El Papa ya desarrollaba trabajosamente su mediación por el Beagle y, a esa altura, yo asistía a reuniones reservadas que algunos periodistas manteníamos con los secretarios de turno del Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea, con la Junta Militar. Iba quedando clara la intención de manipular la situación hasta buscar el modo de relacionar la *comprensión episcopal* sobre los derechos humanos con la propuesta de paz que preparaba el mediador, y a la que, finalmente, el gobierno argentino nunca respondió.

Y Juan Pablo II habló. Y habló expresamente de la Argentina y de Chile. La cuestión de los desaparecidos molestaba muchas conciencias, ciertamente la mía. Teniendo acceso a la conferencia de prensa, habiendo hablado el Papa en el *Ángelus* del último domingo de octubre, ¿acaso podía no hacer la pregunta? Basta la honda reflexión que realiza Carlos M. Galli para medir el peso que hubiera tenido mi silencio. (36)

Uno de los grandes valores de esta obra es haber abierto los archivos de la Conferencia Episcopal, de la Nunciatura y del Vaticano. Aunque ahora seguirá la controversia, como nunca antes en esta investigación se echa luz sobre el comportamiento, la entrega, las palabras y las actitudes de muchos hombres y mujeres de la Iglesia, tantos que no fueron comprendidos y acompañados.

Los periodistas buscamos información y no medallitas, como ofrecía algún dignatario en los tiempos en que se creaba la Conferencia Episcopal. Necesitábamos respeto y confianza, no puertas cerradas en las narices. Y siempre buscamos la verdad y el diálogo.

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ, Buenos Aires, 14 de agosto de 2023

Conferencia de prensa del presidente Jorge Rafael Videla en el salón Blanco de la Casa de Gobierno. Jueves de 13 de diciembre de 1979

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ, Noticias Argentinas

—Señor presidente, quiero volver sobre algo que usted ya tocó. El último domingo de octubre, el Papa Juan Pablo II se refirió a la Argentina, en la plaza San Pedro. De distintas maneras, pero entre otras cosas, habló de un problema que ya ha sido tocado aquí, como es el problema de los desparecidos y de los detenidos sin causa… sin proceso.

Le quiero preguntar si usted, que muchas veces se ha dirigido al Papa, le ha contestado reservadamente a esas expresiones de Juan Pablo II, y si hay algunas medidas en estudio en el gobierno sobre ese problema, más allá de la del tiempo, a la que usted hizo mención recién.

JORGE RAFAEL VIDELA, presidente de la Nación

—Por lo pronto el Papa cuando habla en esa circunstancia, habla al mundo. No le habló a la Argentina. Y habla en su condición de pastor. Y habla ejerciendo, más que un derecho, una obligación que

tiene por ser cabeza de una Iglesia que hace del amor el eje en el cual gira su creencia, que es justamente el amor al prójimo fundado en la dignidad del hombre, no tiene otra forma más que decir que hay que preservar la dignidad del hombre. De no haberlo dicho, en esa u otra circunstancia, y yo diría que hasta falta a su deber de Estado. Y esa advertencia del Papa, en su condición de pastor, de instar a la dignidad del hombre, no está ajena a nuestro sentir. Porque justamente para defender la libertad y la dignidad del hombre, la Argentina tuvo que enfrentar este tremendo problema de una guerra, en la que pagó precio de sangre. Una guerra que no quisimos, que no declaramos, que nos fue impuesta. Y la Argentina, repito, los argentinos no tenemos nada que ocultar, ni nada [de] que avergonzarnos, en ese sentido. Porque justamente, eso ocurrió en defensa de los derechos humanos del pueblo argentino, gravemente amenazados por una agresión del terrorismo subversivo que pretendía cambiar nuestro sistema de vida. De un sistema de vida inspirado justamente de una visión cristiana del mundo del hombre en la que el hombre pueda enraizarse en plenitud, con libertad y con dignidad. Eso nos quería ser quitado. Y para evitar que nos lo quitaran, luchamos. Y pagamos sangre. Por los mismos derechos humanos que el Papa reclama.

Entonces, primero, no estaba en mí ni era necesario que yo hiciera ningún tipo de contestación. Porque a quien habló para el mundo, en cuyo contexto estamos colocados y participando los mismos ideales, como gobernante no tenía nada para decir. Porque adhiero a eso. Y, como católico, mucho menos, porque no es más que ratificar lo que yo como católico también pienso. Salvo que hubiera sido una carta ratificatoria y de felicitación. Pero no se puede felicitar a quien cumple con su deber. Marcar, a través de la luz del evangelio, iluminar las acciones de los hombres, es la función del pastor. Y él la cumplía.

Creo que quedó una parte final de su pregunta, ¿qué más se va a hacer?

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ: Sí. Yo le preguntaba si había algunas otras medidas que pudiera estar estudiando el gobierno porque que el Papa en esa ocasión hizo algunas solicitudes más allá de la referencia que usted hizo al tiempo, como factor para solucionar este grave problema.

JORGE RAFAEL VIDELA: Sí, señor (suspiro). Y con una visión así cristiana de los derechos humanos, el de la vida es fundamental; el de la libertad es importante, también los del trabajo; de la familia, de la vivienda, etc., etc., etc. Si la Argentina atiende a los derechos humanos en esa omnicomprensión que el término derechos humanos significa. Pero yendo concretamente, porque sé que usted hace la

pregunta, no a esa visión omnicomprensiva de los derechos humanos a la que hizo referencia el Papa en forma genérica, sino concretamente… al hombre que está detenido sin proceso, es uno, o al desaparecido, que es otro.

Frente al desaparecido, en tanto esté como tal, es una incógnita el desaparecido. Si el hombre apareciera, bueno, tendrá un tratamiento equis. Y si la desaparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento zeta. Pero mientras sea desaparecido, no puede tener ningún tratamiento especial. Es una incógnita. Es un desaparecido. No tiene entidad. No está. Ni muerto ni vivo, está desaparecido.

Frente a eso, frente a lo cual no podemos hacer nada, atendemos sí a la consecuencia, palpitante, viva, de esa desaparición. Es el familiar. Y a ese sí tratamos de cubrirlo, en la medida de lo posible, no tenemos más que eso que se ha hecho. Y si se me ocurriera alguna idea mejor, la aplicaría. Por ahora no es más que eso. Con respecto al detenido, usted sabe que permanentemente se hace un seguimiento de los casos que están en consideración de detenidos fundamentalmente a disposición del Poder Ejecutivo por tiempo prolongado. Y sobre la base de estos estudios, cada caso, en forma particular se van produciendo modificaciones en el grado de detención, que va desde la simple libertad porque se considera no necesaria la detención de esa persona en función que la situación que se vive, la opción para que pueda salir del país, conforme al artículo 23 de la Constitución; la modificación de su detención en un lugar determinado, por una detención domiciliaria; el pasaje directamente a la justicia para que con pruebas fehacientes pueda tratar y hacer el debido proceso; y el mantenimiento de algún cupo de personas que, pese a no tener proceso, a nuestro juicio, no pueden vivir de la libertad, porque no merecen vivir en libertad.

Eso es materia de un permanente seguimiento y son entre las cosas que el gobierno hace frente a estos problemas concretos que usted cita. (37)

Un eco de La verdad los hará libres y un testimonio sobre la actuación de Jorge Bergoglio

Reflexiones de Aldo Antonio Duzdevich

ALDO ANTONIO DUZDEVICH (Pergamino, 1955) es periodista y escritor. De joven ingresó a la Acción Católica, donde canalizó sus inquietudes ante la injusticia social. En 1972 se incorporó a la columna José Gervasio Artigas de Montoneros y con dicha columna se separó de la organización en 1974, por estar disconforme con la línea confrontativa con Juan D. Perón, para formar la Juventud Peronista Lealtad (JP Lealtad). En 1974 se radicó en la ciudad de Neuquén, donde estudió economía en la Universidad Nacional del Comahue. En

representación del Partido Justicialista, fue elegido diputado provincial de Neuquén, concejal del municipio de Neuquén y candidato a gobernador en las elecciones de 2003. En 2007 fue nombrado por el presidente Néstor Kirchner como director de la ANSES para las provincias de La Pampa, Neuquén y Río Negro. En 2015 escribió el libro *La Lealtad: los Montoneros que se quedaron con Perón* , en coautoría, sobre el hecho histórico del que formó parte de los guerrilleros montoneros que no reiniciaron la lucha armada durante el tercer peronismo (1973/1976), y en 2019 escribió *Salvados por Francisco* , sobre las personas que el Papa Francisco salvó en la última dictadura militar.

Los dos tomos de la obra *La verdad los hará libres* constituyen una obra documental única que se convertirá en una referencia obligada para los estudiosos de la época.

No dudo de que detrás de la decisión de publicar de manera tan extensa los documentos de la Iglesia, estuvo la impronta de nuestro Papa Francisco, quien, tal vez emulando aquello de Juan XXIII, se propuso «abrir las ventanas de la Iglesia». El trabajo presentado nos permite conocer que pasó, dentro de la jerarquía eclesiástica, durante los oscuros años de la última dictadura militar.

Bien hacen los autores en hablar de jerarquía eclesiástica, porque la Iglesia es un conjunto muy amplio de fieles y pastores que no puede reducirse a la opinión y la actitud de una decena de obispos. Muchos de esos obispos no estuvieron a la altura de las circunstancias y defeccionaron; otros se comprometieron públicamente. Hubo también varios sacerdotes involucrados en delitos de lesa humanidad, que tampoco representan a los cinco mil en ejercicio en esos años. También es necesario recordar que muchos de ellos, e incluso dos obispos, fueron víctimas del terrorismo de Estado.

La historia se escribe a partir de los hechos y sus interpretaciones. Los hechos están allí. Luego, según sea el observador, pueden surgir interpretaciones diferentes. Existen observadores contemporáneos o no. Entre los contemporáneos están quienes tuvieron alguna participación o no, y quienes fueron afectados en forma directa o indirecta. Cuando se analizan hechos de violencia, es posible encontrar interpretaciones muy disímiles según el lugar donde esté situado el observador.

Hago este preámbulo porque considero que por honestidad intelectual hay que aclarar al lector cuál es la posición del observador. En mi caso, fui y soy un militante político peronista. En mi niñez y adolescencia participé de la Acción Católica en la diócesis de San Nicolás, y de allí, al igual que algunos miles de jóvenes, ingresé a la militancia política y a la organización Montoneros. Ya a los diecisiete años mi convicción era que la búsqueda de una sociedad más justa

pasaba por la violencia. Y estaba dispuesto a morir por esa causa, pero también estaba dispuesto a matar por esa misma causa. En estas convicciones había una influencia profunda de las enseñanzas de la Iglesia de la época.

Esto es algo que todavía no hemos debatido en profundidad. Nuestro Papa Francisco en 2014 reflexionó: «Nosotros en América Latina hemos tenido la experiencia de un manejo no del todo equilibrado de la utopía y que, en algún lugar, en algunos lugares, no en todos, en algún momento nos desbordó. Al menos en el caso de la Argentina podemos decir cuántos muchachos de la Acción Católica, por una mala educación de la utopía, terminaron en la guerrilla de los años setenta. Saber manejar la utopía, saber conducir —manejar es una mala palabra—, saber conducir y ayudar a crecer la utopía de un joven es una riqueza». (38)

En mi caso, tuve la suerte de estar en un grupo conducido por un sacerdote, el padre Jorge Galli, de San Nicolás, quien en los inicios del período democrático 1973-1976, junto con otros viejos militantes, impulsó el debate para dejar las armas y cesar la violencia. Ese debate interno dentro de Montoneros dio origen a una disidencia llamada «JP Lealtad», la cual a principios de 1974 rompió con la organización y, entre otras cosas, nos salvó la vida a muchos jóvenes. (39)

Con esa experiencia de vida es que desde hace varios años estoy dedicado a investigar y escribir sobre los años setenta. Por lo tanto, tengo mi propia forma de observar la historia que nos tocó vivir. Mi interpretación pasa por una severa condena a los responsables del terrorismo de Estado; pero, al mismo tiempo, agrega una visión crítica y autocrítica del mesianismo de las organizaciones armadas. Desde ya que mi visión no siempre coincide con los relatos sobre esa etapa que han escrito otros autores también sobrevivientes de las organizaciones armadas. Entre ellos el periodista Horacio Verbistky, que dedicó varios libros y centenares de notas periodísticas cuestionando a la Iglesia católica en general y al nuevo Papa Francisco en particular.

Justamente, fue la insistencia de ese periodista en cuestionar el papel de Jorge Bergoglio durante la dictadura lo que me motivó a investigar y luego a escribir mi libro *Salvados por Francisco* . (40)

No conocí a Jorge Bergoglio, ni tuve muchas referencias de él hasta que se convirtió en el Papa Francisco y sorprendió al mundo proponiendo un nuevo modelo de «Iglesia pobre y para los pobres». Allí empecé a interesarme cada vez más en su palabra y su acción, no solo como líder de la Iglesia católica, sino como una nueva y casi única voz en el mundo que brega por una sociedad más humana y justa.

Debo confesar que, al igual que muchos compatriotas que veíamos con admiración la figura del Papa Francisco, había un ruido de fondo

insistente que eran las acusaciones de una supuesta complicidad con la dictadura militar. Yo no soy un católico practicante, ni tengo vínculos con la institución eclesial. Tampoco había investigado en profundidad el rol de la Iglesia durante la dictadura. Pero, desde hace tiempo, estudio, investigo y escribo frecuentemente sobre los hechos de los años setenta.

Cuando inicié mi investigación sobre la actuación de Jorge Bergoglio como provincial de los jesuitas, no tenía claro qué iba a encontrar. Y recuerdo que una compañera sobreviviente de la ESMA me dijo: «Bergoglio salvó mucha más gente de la que vos pensás». Y, efectivamente, fue así.

Comencé a recabar testimonios sobre personas a quien Jorge Bergoglio protegió, escondió y ayudó a salir del país durante aquellos años. Cuando llegué a los veinticinco testimonios, di por cumplida la meta. No se trataba de hacer la Lista de Schindler, sino de mostrar, con hechos tangibles, que la actitud de Bergoglio había sido exactamente la opuesta a la que se le pretendía adjudicar. (41)

No fue fácil encontrar esas personas o sus testimonios. Varios están dispersos por el mundo, otros han fallecido, y muchos, por diferentes razones, prefieren no contar situaciones dolorosas que les tocó vivir. Así que nunca sabremos con certeza a cuántos ayudó el entonces provincial de los jesuitas.

Bergoglio es fiel al principio evangélico de san Mateo 6,3: «No dejes que tu mano izquierda sepa lo que hace la derecha». Ni siquiera las personas más cercanas a él estaban enteradas de sus acciones clandestinas. Federico Walls, quien era su vocero de prensa en 2010, contó lo siguiente: «Cuando llamaron a declarar a Bergoglio en la Causa ESMA, le dije: “Padre, por qué no cuenta de toda la gente que salvó y protegió durante la dictadura”. Y, él me respondió: “No debo ser yo quien lo cuente, solo son ellos los que pueden contarlo [...]”».

Alfredo Somoza, uno de los salvados por Bergoglio, residente en Milán, contó: «Por muchos años los que vivimos esa experiencia decidimos mantenernos en silencio. Fue un pacto que no hubo necesidad de firmar. Nos fue imposible seguir callando ese secreto cuando, apenas elegido papa, sectores cercanos al gobierno argentino deslizaron la hipótesis de que Francisco había sido un colaborador de la dictadura».

Francisco mantiene esta actitud de discreción hasta hoy. En mi caso, luego de presentar el libro, tuve la oportunidad de tener una larga charla a solas con él. Quise saber si tenía algún dato del joven a quien él le dio su propio DNI para que cruce la frontera a Brasil. Un hecho de real inconsciencia de su parte, porque si el joven era descubierto, Bergoglio iba a terminar en los sótanos de la ESMA. Su respuesta terminante fue: «Yo lo conozco perfectamente, incluso vino

aquí a visitarme, pero nunca lo quiso hacer público, así que yo no le voy a decir a usted quién es».

El relato de cómo ocultó y ayudó a salir del país al uruguayo Gonzalo Mosca, con quien pude conversar varias veces, me generó un enigma. Bergoglio aplicaba las mismas normas de seguridad que conocían y utilizaban solo los militantes clandestinos de la época. Luego de esconderlo en San Miguel, organizó un detallado plan de fuga, donde extremó las medidas de seguridad a tal punto de sugerirle que al bajar del avión en Foz de Iguazú no tome taxis porque los controlaba la policía y que aborde la última barcaza donde iban los «bagayeros» del contrabando hormiga, que era la menos custodiada. Lo que indica que no era la primera vez que organizaba estos escapes. Finalmente, se expuso acompañándolo a tomar el avión, cuando los aeropuertos eran un hervidero de policías y marcadores. En esto sí accedió a resolver mi duda. Quien lo instruyó en manejarse de este modo fue la doctora Alicia Oliveira, una joven exjueza que tenía amistades y contactos dentro de la militancia juvenil peronista.

Queda claro que el entonces joven Jorge Bergoglio no fue un improvisado, tenía conocimiento, experiencia y, además, valor y sangre fría para manejar este tipo de situaciones tan riesgosas.

Si de algo se lo puede acusar es de haber sido poco prudente, y haber actuado con exceso de temeridad poniéndose en riesgo él y las personas que lo rodeaban. Aristóteles dice que el valor es un término medio entre la cobardía y la temeridad. Y en varios casos Bergoglio actuó con la misma temeridad que aún conserva, cuando, por ejemplo, visitó Irak a pocos días de un ataque con cohetes en el aeropuerto en el que desembarcó.

Finalmente, en mi libro me explayo sobre el caso de los jesuitas Yorio y Jalics. Sobre los cuales Verbistky dijo primero que «los entregó», pero más tarde corrigió y dijo «no los protegió adecuadamente», una cosa bastante diferente y ambigua. Para quienes vivimos la época como militantes sabemos que, excepto salir del país, o vivir en la clandestinidad absoluta, no había nada, ni nadie, que diera garantías de protección. La mejor prueba de ello son la lista de hijos y/o parientes de altos oficiales militares que fueron secuestrados y asesinados por sus camaradas de armas. Por lo tanto, pretender que el joven provincial de los jesuitas Jorge Mario Bergoglio tuviese elementos suficientes para darle protección absoluta a los sacerdotes de su congregación, es una falacia.

El 20 de marzo de 2013, el padre Francisco Jalics declaró: «Orlando Yorio y yo fuimos detenidos debido a una catequista, quien primero trabajó con nosotros y más tarde se unió a la guerrilla. Nada tuvo que ver el padre Bergoglio». (42)

A partir de esta declaración del padre Jalics, pudimos reconstruir

la cadena de secuestros que llevó a la captura de ambos jesuitas. La catequista que mencionó Jalics se llamaba Mónica Quinteiro, había abandonado los hábitos como hermana de la Misericordia, trabajaba en el Movimiento Villero Peronista en Flores y se unió a la organización Montoneros como promotora de una estructura de superficie llamada Cristianos para la Liberación.

El engranaje represivo funcionaba secuestrando primero a los militantes de estos grupos de superficie, cuyos miembros no eran clandestinos, sino que tenían actividad política visible. Mediante la tortura obtenían información de quienes eran sus jefes o responsables, a quienes rápidamente secuestraban para seguir la cadena hacia arriba, hasta llegar a los jefes y cuadros clandestinos.

Los padres Yorio y Jalics trabajaban en el barrio Rivadavia, en el ámbito de la parroquia Santa María Madre del Pueblo del Bajo Flores. Allí un grupo de jóvenes vinculados a Cristianos para la Liberación realizaba tareas de promoción humana, social, religiosa y política. El 15 de mayo de 1976 son secuestrados siete jóvenes del grupo de la parroquia, entre ellos Mónica Quinteiro. Diez días después son secuestrados Yorio y Jalics, llevados primero a la ESMA y luego a una casa operativa de la Marina. Si bien no fueron torturados con picana eléctrica, sufrieron golpes y vejaciones.

Tres meses después, producto de las numerosas gestiones realizadas por Jorge Bergoglio y por parte de varias autoridades eclesiásticas y de otras comunidades, como las de los húngaros en la Argentina y en los Estados Unidos, fueron liberados sanos y salvos. Los siete jóvenes de la parroquia y una treintena más, vinculados a Cristianos por la Liberación, fueron asesinados y permanecen desaparecidos.

En el secuestro nada tuvieron que ver los conflictos y las diferencias de opinión que estos sacerdotes mantenían con su provincial. Lamentablemente, cayeron dentro de un engranaje represivo que no reparaba en costos para obtener información. No les interesaba si podían dar misa o no. La ESMA quería capturar y asesinar al núcleo de Montoneros. Y si para llegar a un jefe tenían que matar a treinta, lo hacían. En el caso del grupo Cristianos por la Liberación, la mayoría eran jóvenes que nunca habían tocado un arma, ni eran guerrilleros, sin embargo, fueron torturados, asesinados y sus cuerpos están desaparecidos.

Ahora vuelvo a la visión y a las interpretaciones de los dolorosos hechos que nos tocó vivir. Los padres y las madres que perdieron sus hijos jamás obtuvieron una respuesta por parte de los responsables del terrorismo de Estado. Naturalmente, su dolor lleva a muchos a desconfiar y culpar, por su acción u omisión, a quienes estaban cerca de sus hijos en ese momento.

Entre las heridas profundas que el genocidio dejó clavadas en la sociedad argentina existe una poco tratada: la culpa del sobreviviente. Me refiero a los sobrevivientes como aquellas personas que en los años setenta tuvieron una militancia política dentro o cercana a los grupos armados, u otras que por su rol social o laboral estuvieron muy cerca de la tragedia. Llegada la democracia y expuesto el horror de la represión, la opinión pública dirigió su mirada sutilmente acusadora hacia los sobrevivientes. Y del «algo habrán hecho» que justificó la represión, se pasó al «algo habrán hecho para seguir con vida».

La mayoría de los sobrevivientes cargan con su cruz. Por lo que hizo para salvar su vida, por lo que no pudo hacer para salvar a los demás, por la mirada de dolor de las familias de sus amigos muertos. Siempre algo está dando vueltas en la conciencia de los sobrevivientes. Jorge Bergoglio, aunque no era un militante político, por el rol que ocupó como sacerdote y por cómo lo rozó la tragedia, entra en la categoría de sobreviviente, y como tal cargará su cruz hasta el día de su muerte.

Al inicio mencioné al padre Jorge Galli, otro sacerdote quien, con su madura y valiente actitud contribuyó a salvar la vida de muchísimos jóvenes moviéndolos a dejar la lucha armada. Ya en democracia en 1987, escribió: «Y ahora, los que estamos vivos, y aquí, y enteros, después de habernos muertos de miedo, muertos de vergüenza por no estar muertos, mientras otros morían de verdad […] ya que tenemos la vida de "prestado" y nuestra vida no nos pertenece […] y no somos simplemente seres vivos, sino que somos resucitados […] y que los que resucitan tienen otras responsabilidades […] y que saben más de la vida que los que recién están en la primera vida… y que sabemos que la esperanza no quedará defraudada. Porque si creemos en Dios tenemos que conservar la esperanza […] y tenemos que defender la risa y refugiarnos en lo que no nos puedan quitar, nuestra cultura […] tenemos el tiempo a nuestro favor… pero tenemos que conservar lo nuestro: la cultura […] la risa y la esperanza». (43)

ALDO ANTONIO DUZDEVICH, 5 de agosto de 2023

Cinco testigos de la fe

La masacre de San Patricio en la memoria del padre Rodolfo Pedro Capalozza sac

Sacerdote. Miembro de la Sociedad del Apostolado Católico

(padres y hermanos palotinos). Actualmente es director del Centro de Espiritualidad Palotina y del Instituto Pallotti de lengua castellana, de la Sociedad del Apostolado Católico. Formador. Se dedica a la predicación de retiros y acompañamiento espiritual. Colabora con el equipo formador del Centro Santo Tomás de Aquino. Fue presidente de la Conferencia Argentina de Religiosos, vicepresidente de la Confederación Latinoamericana de Religiosos, secretario de la Comisión Episcopal de Vida Consagrada, director de Catequesis en la diócesis de San Isidro.

He leído los dos tomos publicados hasta el presente de *La verdad los hará libres* , y que tienen como editores a Carlos Galli, Juan Durán, Luis O. Liberti svd y Federico Tavelli.

En primer lugar, agradezco a todos los que han colaborado en esta obra que aborda, con abundante documentación, la espiral de la violencia vivida en la Argentina desde los años 1966 a 1983, así como la actitud asumida por la Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado. Pienso que les ha significado un intenso trabajo de investigación.

Considero que, si bien los hechos fueron detalladamente narrados en el tomo dos, capítulo 3, no se le dio la suficiente relevancia en el capítulo 10 del primer tomo, que trata sobre la persecución, el martirio y el compromiso en la vida consagrada, teniendo en cuenta que se trata del crimen más grande sufrido por la Iglesia en el período de la última dictadura militar.

Comparto con ustedes lo que vi y oí como testigo presencial del actuar de la comunidad en esos años. Me unía una profunda y prolongada amistad con Salvador Barbeito. El P. Alfi Kelly fue mi director espiritual durante varios años de mi adolescencia y juventud, acompañándome, sobre todo, en los momentos de mi opción vocacional. Mantenía un vínculo cargado de admiración y respeto con el P. Alfredo Leaden, a quien he consultado y con quien me he confesado en varias oportunidades. Fui miembro de la comunidad parroquial desde mi adolescencia. Compartí, como postulante, la vida comunitaria con ellos hasta horas antes de la masacre. Soy el único sobreviviente de la última cena compartida con Alfredo Leaden, Alfi Kelly y Salvador Barbeito en la noche anterior al crimen. Luego de la cena, fuimos al cine con Salvador al centro de la ciudad, en donde nos encontramos con Emilio para asistir a un film cinematográfico. Llegamos tarde y decidimos quedarnos a la próxima y última transmisión del film. Hasta ahí estaba en mis planes regresar con ellos a San Patricio. Cuando estaba finalizando la película y al ver que ya eran pasadas la una de la madrugada del domingo, decidí ir a dormir a la casa de mis padres. Ese domingo había programado, con la autorización de mi formador, almorzar con ellos. Mis padres vivían

relativamente cerca del cine. A tan altas horas, no me convenía volver al norte de la ciudad para tener que regresar pocas horas más tarde. Circunstancias no programadas posibilitaron esto. No podría haber ido a esa a hora a la casa de mis padres si no tenía las llaves para entrar. Ese mismo sábado por la tarde había unido las llaves de mi casa paterna al llavero que siempre llevaba conmigo, sin pensar que las iba a usar esa noche. Lo hice para no perderlas. No había avisado nada a mi formador sobre esta decisión, lo dudé hasta minutos antes de llegar a mi casa. Es más, cuando bajé del colectivo, tuve la intención de volver a la parroquia. Algo me decía que tenía que hacerlo. Quizás el temor de estar haciendo algo sin haberlo consultado con quien correspondía. No sé…

Inicio mi testimonio compartiendo con ustedes lo vivido en el último encuentro comunitario que tuvimos. El lunes 28 de junio era un día frío y gris. A la noche, como todos los lunes, nos encontramos para la reunión comunitaria. Éramos una comunidad de formación (postulantes y profesos temporales) viviendo en la casa parroquial de la parroquia San Patricio en la ciudad de Buenos Aires, en el barrio de Belgrano. Argentina estaba viviendo la dictadura más dura de su historia.

En esa noche, el P. Alfi nos comentó algunas de las cosas que estaban sucediendo y de las cuales muchos nos comenzábamos a enterar: desapariciones forzadas y violentos allanamientos. Ante esto, nos hizo una pregunta: «¿Tenemos que seguir manteniendo opciones pastorales y comunitarias en favor del respeto a la dignidad humana, a la justicia, al compromiso con los que más sufren, como nos invita el Concilio Vaticano II, los Documentos finales de Medellín (CELAM) y el Documento de San Miguel (CEA) o es tiempo de callar?». La respuesta fue: «Tenemos que ser fieles a Dios antes que a los poderosos de este mundo».

Unos días después, en la madrugada del 4 de julio, cinco integrantes de la comunidad, todos los que se encontraban en la casa, fueron asesinados en la sala comunidad. Eran: el P. Alfi Kelly, formador y párroco, el P. Alfredo Leaden, delegado en la Argentina del rector de la provincia irlandesa de los padres y hermanos palotinos, el P. Pedro Dufau y los formandos Salvador Barbeito y Emilio Barletti.

Los hechos y los testigos del actuar de la policía están narrado en el mencionado capítulo del tomo 2.

La respuesta dada en aquella reunión comunitaria los torna en auténticos mártires, testigos de la fe. Entregaron su vida por los valores del Reino. Ciertamente no existe ningún testigo que pueda dar fe de que murieron confesando el nombre de Jesucristo. Tampoco lo hizo Juan Bautista, proclamado por la Iglesia como mártir. Él murió

por fidelidad a los mandamientos revelados por Dios al pueblo elegido.

Se trataba de cinco personas muy diferentes entre ellas. Tenían distintas opiniones sobre la realidad política, diversas edades y gustos, diferentes historias y formación. Los unía el querer ser fieles a Dios a la luz de lo que nos pedía el magisterio de la Iglesia en ese momento.

Estoy convencido que un grave error, que daña la memoria de los cinco, es identificarlos con un color político o una ideología: los cinco fueron personas de diferente pensamiento político. Los unía el querer vivir la fidelidad a Cristo, expresada en el magisterio de la Iglesia. Ingresé a la comunidad, como postulante, con veinte años, en un momento en donde los jóvenes vivíamos un alto grado de politización y de compromiso social, soñando con una América Latina que despertaba a un proceso de desarrollo y liberación. En una de las primeras conversaciones mantenidas con el P. Alfredo Leaden me transmitió la dimensión universal del que vive y, por lo tanto, del que se prepara a servir al pueblo de Dios desde el ministerio sacerdotal. El sacerdote no debe identificarse con ninguna opción partidaria, es de todos y para todos, me dijo. Me ayudó a entender que la dimensión política de la fe no implica un compromiso partidario para los que actuamos como voz de la Iglesia. En la reunión a la que hice referencia, se nos comunicó el pedido realizado por los superiores de la comunidad a Emilio Barletti respecto a su pertenencia a Cristianos por la Liberación. Debía optar entre permanecer en dicha agrupación o la pertenencia a la comunidad palotina. Opciones de Cristianos por la Liberación no eran compatibles con su opción por la vida consagrada. La opción de Emilio debemos entenderla dentro del contexto histórico que se vivía, en donde sectores de la Iglesia iban asumiendo diferentes caminos de participación en el proceso de liberación. Muchos jóvenes intensificaron un compromiso misionero en barrios y zonas pobres de nuestro país. Otros, tuvieron una activa participación en partidos políticos que habían asumido en sus propuestas de gobierno dicho proceso. Algunos hicieron una opción por protestas pacíficas a través de manifestaciones artísticas o estilos de vida asumidos. Hubo jóvenes que, ante la dictadura vivida en los años 1968-1973, vieron en la violencia un camino necesario para llegar a la deseada liberación. Época de fuerte discusiones políticas, búsquedas, entregas. Algunos con errores que hoy podemos ver con claridad, pero que tenemos que ubicar dentro del contexto histórico vivido, en donde había en la mayoría de los jóvenes un anhelo muy grande por construir una sociedad diferente. Miremos el panorama mundial de esos años: mayo francés, movimientos políticos y religiosos por la liberación, nace la teología de la liberación, protestas juveniles, hipismo, movimientos pacíficos y violentos en torno a la

idea de la liberación, diálogo socialismo y cristianismo, el despertar de una dimensión política de la fe.

Ciertamente la opción de la comunidad, como ya dije, fruto de ser fieles al Evangelio y al magisterio de la Iglesia implicaba una decisión de trabajar por la paz y la justicia, no admitiendo ningún tipo de violencia. En esto me parece importante hacer una aclaración: la represión que no da lugar a la legítima defensa y al respeto que todo ser humano merece, es ilegal y no se justifica en ningún caso, menos viniendo del Estado.

Toda violencia es condenable, pero el terrorismo de Estado implica un grado de culpabilidad mayor por el lugar que representa, garante de la seguridad y los derechos fundamentales de todos los ciudadanos.

Considero muy grave que hasta el día de hoy no se haya esclarecido judicialmente este hecho.

Muchas fueron las críticas surgidas a la Iglesia por su actuar o no actuar en este período de inhumana y grave violencia del Estado. Siempre respondo lo mismo. En la Iglesia pasó lo que pasó en la sociedad. No podemos englobar a la Iglesia y a su jerarquía en un todo. Hubo denuncias, gestos valientes, palabras claras, silencios y actuaciones cómplices. También quienes no pudieron entender ni supieron responder a lo que estaba sucediendo.

Me permito plantear un interrogante. En el capítulo 3 del segundo tomo, en el punto 1, se dice que el Nuncio informó a la Secretaría de Estado de la Santa Sede, en un mensaje cifrado a las cuatro y veinte de la mañana, que un grupo terrorista entró a la casa parroquial de San Patricio y asesinó a tres sacerdotes y dos estudiantes. Los cuerpos fueron encontrados por un joven de dieciséis años. Había concurrido para acolitar la primera misa, al encontrarse con el templo cerrado y pensando que los sacerdotes se habían dormido, entra por un ventiluz a la casa parroquial (en la planta baja estaba todo en orden), retira el llavero, abre el templo y, extrañado porque los padres, quienes eran muy puntuales, no llegaban a la sacristía, vuelve a entrar y se encuentra con la dramática escena en la sala de comunidad del piso superior. Inmediatamente corre a la seccional policial a hacer la denuncia. Recién ahí la policía encuentra los cadáveres. Esto ocurrió después de las ocho de la mañana. ¿Cómo es que al Nuncio le llega la información antes de las cuatro y veinte? Dejo el interrogante abierto.

Al cumplirse los cuarenta años de la masacre, en las diferentes celebraciones adoptamos como lema: Ellos son hoy luz y vida. Lo son no solo por su entrega final. Sus vidas fueron para nosotros un testimonio vivo del Evangelio. La presencia serena del P. Alfredo Leaden hizo de él un sacerdote reconocido por muchos por su santidad. Como alguien dijo una vez: transmitía una paz sobrenatural. La predicación y el acompañamiento espiritual del P. Alfi Kelly con los

que muchos nos hemos enriquecido, nos hablan de un hombre de profunda oración, un hombre de Dios. Basta leer la última página de su diario espiritual. La entrega silenciosa, perseverante, responsable del P. Pedro Dufau, nos transmitía la riqueza de su paternidad espiritual. El anhelo de ser sacerdote de Salvador Barbeito para poder servir con más profundidad a los jóvenes, su entusiasmo por construir una iglesia comunidad y una sociedad más humana, nos dejó mucha riqueza de vida cristiana. Así como los sueños de Emilio Barletti por un mundo más justo, a todos nos interpeló a asumir un compromiso más firme desde la fe con la sociedad.

Frente al horror que vivimos durante la mayor dictadura militar de nuestra historia, frente al dolor de tantos familiares de desaparecidos, frente al horror de la tortura, las violaciones, el robo de bebés y tantas formas de violencia… sería una grave omisión no hacer memoria y no buscar la verdad y la justicia.

Construir sobre la mentira, o medias verdades, es hacerlo sobre arena. Una sociedad que no tiene memoria no pude vivir en paz el presente. Una sociedad que no busque la justicia, se desintegra.

Una justicia que tiene que fundarse en la búsqueda de la verdad, libre de intereses ideológicos, partidarios y de toda procura de compensaciones injustas y corruptas. Cuando la justicia no es libre y objetiva, la corrupción se transforma en impunidad y todos estamos amenazados.

Tan cierto como esto es que necesitamos, para poder vivir en paz, saber perdonar. Un perdón que no es impunidad, tapar lo que pasó, dar vuelta la hoja, renunciar a la búsqueda de las justas sanciones a los que protagonizaron semejante horror.

Perdonar es buscar la verdad, dejando que ella cuestione nuestra propia vida y actitudes, revisando el pasado y revisándonos a nosotros mismos, no depositando todo lo malo fuera de nosotros. Perdonar es buscar la justicia por el bien de todos. Cuando la justicia no está animada por el amor, esta se torna venganza. Y la venganza es ese tipo de violencia que genera más violencia. La venganza nos destruye a nosotros mismos y no permite que la sociedad se construya sobre bases sólidas. Un perdón que no exime de la justa sanción a aquel que no respetó la vida. Una sanción que siempre debe buscar el arrepentimiento, el cambio de conducta, el reconocer el error y asumir la necesidad de purificación y conversión. Si no perdonamos, no estaríamos construyendo ese mundo nuevo por el que tantos dieron su vida. Experimento personalmente que si no busco la verdad y la justicia, no estaría siendo fiel a la sangre derramada por mis cinco hermanos palotinos que fueron masacrados en la madrugada del 4 de julio. Experimento que si, a la vez, no perdono de corazón, no estaría siendo fiel a todo lo que me enseñaron y testimoniaron con su vida.

Necesitamos un tiempo de reconciliación fundado en la verdad, la justicia y el perdón.

P. RODOLFO PEDRO CAPALOZZA, sacerdote palotino
Buenos Aires, 12 de agosto de 2023

Ecos de lectura y memorias

¿Quién es la Iglesia durante el terrorismo de Estado?

Reflexión de Ricardo M. Mauti

Presbítero de la Arquidiócesis de Santa Fe (Argentina) desde 1987. Cursó estudios de filosofía y teología en el Seminario Nuestra Señora de Guadalupe (Santa Fe). Licenciado en Teología por la UCA (2010). Luego de una estancia en el Reino Unido en dos etapas: Oscott College, Birmingham (2012-2013) y St Bede's Clapham Park, Londres (2014-2015), obtuvo su doctorado en Teología por la UCA. Profesor adjunto e investigador en la Facultad de Teología (UCA). Profesor ordinario en las cátedras de: Introducción a la Teología, Eclesiología, Ecumenismo y Teología fundamental, en los seminarios diocesanos de Santa Fe (1992-), Paraná (2011-2023), Rosario (2017-) y en el Seminario Interdiocesano La Encarnación (Resistencia, Argentina 2010-2016) y en el Instituto Arquidiocesano de Ciencias Sagradas en Santa Fe (1989-2023).

Muchos de los cuestionamientos que la Iglesia argentina ha recibido en los últimos cuarenta años desde diversos estamentos sociales (organismos de derechos humanos, políticos, periodísticos, académicos, artísticos), tienen que ver con algunas preguntas a las que no siempre se les ha dado una respuesta convincente. Con esta obra, aunque «llega desfasada en el tiempo», (44) se ha aceptado entrar en el debate sobre «la lucha por el pasado», (45) a través de la búsqueda de convergencias en medio de tantas divergencias, fomentando una sana construcción de la conciencia colectiva y el diálogo social, para una memoria íntegra y luminosa. (46) Pero las preguntas han persistido durante tiempo convirtiéndose en reclamos y los reclamos en acusaciones y desconfianza, cuando no en rechazo hacia la «institución eclesial»: ¿dónde estaba la Iglesia en los setenta?, ¿por qué actuó o no actuó, de manera ambigua o comprometida, cómplice o indiferente?, ¿qué actitud o roce tuvo con movimientos guerrilleros de izquierda o de derecha que accionaron de manera violenta y sangrienta sobre conciencias, grupos, personas e instituciones, políticos, sindicalistas y empresarios? Pero también, ¿dónde estuvo al momento del golpe militar, en la puesta en práctica del Proceso de Reorganización Nacional, cuando se operaba una auténtica «caza de brujas», se multiplicaban secuestros y detenciones, ejecutaban torturas, se sostenía ideológicamente el antijudaísmo, y los reclamos de madres por sus hijos desaparecidos no eran escuchados; cuando se procedía a robos de bebes a madres en cautiverio y una diagramada y

sistemática implementación de un terrorismo de Estado, se ofrecía como salvación mesiánica de la patria? (47) ¿La Iglesia se sintió más identificada con los que combatían la guerrilla en el Operativo Independencia en el 75 o con aquellos sacerdotes, religiosas, laicos que, en varias diócesis del país, se insertaban en barrios populares, acompañaban a las ligas agrarias en sus reclamos o a jóvenes idealistas que integraban movimientos revolucionarios? (48)

Este elenco de preguntas podría multiplicarse, y no debiera obviarse, si se acepta que la historia de la Iglesia católica en la Argentina, particularmente en los años de la espiral de violencia, quedará marcada en la historia de nuestra patria, en especial para las generaciones futuras, como una época eclesialmente contradictoria. (49) En sus relaciones con los niveles de la vida pública del país, como en la representación en los imaginarios colectivos, muchas de sus figuras protagónicas siguen siendo cuestionadas y juzgadas tanto cuando la opinión pública se inscribe en la interpretación de los hechos desde la derecha como de la izquierda; como también al interior de la Iglesia: presidentes militares autodefinidos como «auténticos católicos» (Onganía y Videla), militantes en grupos como Ciudad Católica (Carlos Sacheri) y Montoneros (José Salgado) con jóvenes de extracción católica, obispos que apoyaron y alentaron el golpe militar (Tortolo, Bonamín), y otros que denunciaron atropellos y vigilancia de la pastoral posconciliar (Angelelli, Ponce de León). (50) Y, sin embargo, una simple lista de instituciones y personajes apenas representa la punta del iceberg cuando se intenta comprender la compleja profundidad que envuelve a la Iglesia en el período más violento de la historia de nuestro país. Puesto que la Iglesia católica «en» contexto de «violencia y memoria» es el objeto principal de esta investigación confiada a una Facultad de Teología, es necesario aceptar que una mirada teológica es la que predomina en ella. Para los autores/as, esto no ha sido un obstáculo, por el contrario, para sostener la verdad que profesa el cristianismo, la fe necesita de la razón y la razón de una fe, que se vive, se interpreta, se juega y juzga de manera ética en la historia. La teología entendida como fe pensada y vivida posibilita una eclesiología contextual, fuera de la cual, la comprensión de la Iglesia deviene una abstracción, convirtiéndose en una institución irrelevante, es decir, sin seguimiento evangélico y compromiso histórico. Es por ello que el fructífero diálogo entre teología y ciencias humanas (historia, sociología, antropología, ética, filosofía) ha sido el bagaje hermenéutico utilizado para afrontar el desafío propuesto en esta obra. Intentar leer con ojos abiertos, honestidad intelectual y espíritu crítico, los modos en que el anuncio del Evangelio de la justicia y el amor se ha visto de repente involucrados en la espiral de violencia, con lo mejor y lo peor de las

personas que constituyen la Iglesia a quien Jesús le confía el mandato de hacerlo presente en el mundo, constituye nuestro intento de recepción y síntesis que queremos ofrecer de esta obra. En los límites de estas líneas apenas aspiramos a un esbozo, por eso, no daremos más que trazos, hechos de ideas, figuras y modelos, para lo que pretensiosamente denominamos una eclesiología en tiempos de «terror, dramas y culpas». (51)

1. Las múltiples paradojas de la Iglesia durante el terrorismo de Estado

El subtítulo del primer tomo de esta obra señala una fecha clave para el inicio de su análisis: 1966. Una razón de alta importancia, entre otras, es que en la Argentina comienza la recepción del Concilio Vaticano II. Aquí encontramos un primer concepto fundamental. Para el Vaticano II, la Iglesia es el Pueblo de Dios constituido por todos los bautizados. A este Pueblo de Dios pertenecen, por tanto, las víctimas y los victimarios; pues la misma fe en Jesucristo salvador es la que identifica a los que se han enfrentado en un encono fratricida. La Iglesia durante el terrorismo de Estado encarna una de sus múltiples paradojas. Los secuestros, las detenciones y las torturas, seguidos de desapariciones y muertes, son la razón de innumerables marchas y reclamos sostenidos por la fe y esperanza de justicia de tantos familiares, que conviven socialmente con los que, sin abdicar de su fe cristiana y católica, aún niegan por convicción o complicidad los horrores cometidos. Sin embargo, la pertenencia a la Iglesia por la fe y el bautismo no justifica por sí misma la apropiación de la verdad, menos aún, la identificación con el ideal evangélico de Jesucristo. La lucha armada revolucionaria o contrarrevolucionaria, tanto cuando se ha inspirado en nombre del «Cristo revolucionario» como del «Cristo vence», se halla en las antípodas del Jesús de la historia y del mensaje del Evangelio. La ideologización del mensaje evangélico ha sido patrimonio común, tanto en los movimientos guerrilleros como en sus represores, pertenecieran estos a las Fuerzas Armadas o a grupos paramilitares, aunque los niveles de responsabilidad y el juicio moral que cabe sobre el accionar de unos y otros no deban ponerse bajo ningún punto de vista al mismo nivel.

Ejemplos no le faltan a este período dramático y sangriento de la historia argentina. La calificación de «subversivos», «marxistas», «comunistas» y «enemigos» de los «valores occidentales y cristianos que fundaron la patria», ha sido una de las principales estratagemas empleadas por las Fuerzas Armadas. En los innumerables discursos por cadena nacional y en actos patrios, se hablaba con ese lenguaje, creando la idea de que no se luchaba contra un enemigo digno, sino contra una guerrilla criminal y apátrida. ¿Este aparato conceptual fue recibido o exportado por aquellos que formaron moral y espiritualmente al ejército? Fueron estos conceptos claves «revestidos»

de evangelio los que utilizaron obispos, capellanes castrenses y grupos de militancia del nacionalismo católico (los sacerdotes Julio Meinvielle y Alberto Ezcurra son buenos ejemplos), que apoyaron y aún hoy reivindican el accionar de las Fuerzas Armadas, al que de manera intencionada y eufemística denominan «proceso». La Iglesia estaba presente allí donde los bautizado/as, conscientes o no de su bautismo, denunciaban o ignoraban, eran cómplices por omisión o cobardía, de lo que ofendía y pisoteaba la dignidad humana. Una primera conclusión es que la Iglesia en tiempos del terrorismo de Estado no puede homologarse con un sector, la cúpula jerárquica, aunque haya cumplido un rol insustituible y merezca un examen detallado de su actuar. (52) El pueblo de Dios, la Iglesia, puede reconocerse en múltiples figuras y en los posicionamientos más extremos y contradictorios. Estaba presente en «guerrilleros cristianos» que secuestraron, juzgaron al margen de la ley y ejecutaron (Firmenich, Fernando Abal Medina, Ramus), en atentados como el comedor de la superintendencia de la Policía Federal, (53) que dejó veintitrés muertos y un centenar de heridos (Pepe Salgado de católico y *boy scout* a poner la bomba vietnamita en el atentado más sangriento de Montoneros). Pero también la Iglesia puede reconocerse en curas y obispos que visitaban a encarcelados políticos e intercedían sobre sus paraderos (los obispos Devoto, Pironio, Iriarte, Zazpe y Ponce de León). (54) Estaba presente en capellanes militares y de la policía que asistían a los detenidos y servían de nexo con sus familiares cuando eran «chupados» por los grupos de tareas, como en aquellos que colaboraron, ocultaron los horrores que se cometían en los centros clandestinos de detención y «consolaban» a los que eran torturados (von Wernick, Manuel Cacabelos, Antonio Pelanda López). (55) La Iglesia estaba presente en madres y abuelas que marcharon y golpearon durante años centenares de puertas de obispados, parroquias, Conferencia Episcopal y organismos estatales, reclamando por sus hijos y nietos desaparecidos, como en religiosas, algunas desaparecidas (Alice Domon, Léonie Duquet), curas y algunos poquísimos obispos que las recibían y acompañaban (De Nevares, Hesayne y Novak). La Iglesia ha estado presente en figuras emblemáticas como Emilio Mignone, cuyo testimonio es el de un padre con el corazón destrozado por la desaparición de su hija Mónica, fundador del Centro de Estudios Legales y Sociales, que con su obra «Iglesia y Dictadura» (1986), abrirá un camino que tantos/as investigadores/as pudieron después recorrer y profundizar. (56) También en la figura de Eduardo Kimel, periodista e investigador que publicó *La masacre de San Patricio* (1989), (57) y que por su riguroso análisis y desvelamiento de algunas complicidades del proceso judicial que llevaba el juez Guillermo Rivarola, fue condenado a prisión y al

pago de una millonaria indemnización, que terminó con su recurso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y luego con una enfermedad que se lo llevó a los cincuenta y siete años de edad.

La Iglesia estaba presente en amplios sectores de las Fuerzas Armadas que, desde la ideología de la Doctrina de la Seguridad Nacional, fueron cuestionadas por progresivos posicionamientos del episcopado argentino (Primatesta, Aramburu, Zazpe), (58) Comisión de Enlace (Laguna y Galán) (59) y un Nuncio Apostólico (Pío Laghi) comprometido con el momento más trágico, que mantuvo informada a la Santa Sede de lo que estaba ocurriendo. (60) ¿Quién es la Iglesia durante el terrorismo de Estado? Una pregunta incómoda, pero que es necesario responder con discernimiento.

2. ¿Qué hizo la Iglesia durante el terrorismo de Estado?

La Iglesia no es un objeto que puede diseccionarse para un mejor análisis y comprensión de sus elementos. La Iglesia en el mundo, con sus luces y sombras, santidad y pecado, ha estado más cerca o más lejos de lo que Jesús quiere siempre de ella: que sea portadora de su mensaje, profeta del Reino, amiga de los pobres y afligidos y, sobre todo, compasiva y siempre identificada con las víctimas. Por eso, siguiendo una formulación clásica, no se cree «en» la Iglesia. Ella no es objeto de nuestra fe como lo es Dios revelado en Cristo. (61) Siguiendo esta lógica «teológica», la Iglesia es el «lugar» donde se profesa y vive la fe, incluso hasta el martirio; aunque también puede convertirse en el lugar donde se desconoce y persigue su mensaje liberador hasta la traición, el ocultamiento y la desaparición de los que subvierten el orden establecido. Las Fuerzas Armadas y, en particular, el Ejército nunca dejaron de sentirse miembros y responsables en la Iglesia y ante la patria; incluso hasta en el alegato de los comandantes en el histórico Juicio a las Juntas se escucharon expresiones de que habían actuado en nombre de Dios y desde su fidelidad a la fe católica. En la Iglesia argentina, muchos cristianos y cristianas —en línea con el Concilio y las opciones del episcopado en Medellín— se situaron con los pobres y oprimidos, y por ello sufrieron incomprensión, fueron perseguidos y asesinados. Pero también la Iglesia estuvo representada en quienes negaron, no comprendieron y persiguieron a los que pensaban distinto, los que asumieron un compromiso pastoral (desde el Evangelio) con los pobres, los vulnerables, los excluidos, que serán siempre los preferidos del reino anunciado por Jesús.

3. ¿Qué credibilidad ofreció la Iglesia durante el terrorismo de Estado?

Las preguntas enunciadas hasta ahora desembocan en la cuestión de la credibilidad: cuándo, cómo y en quiénes la Iglesia se ofreció como garante creíble de un mensaje salvífico. Estas preguntas tienen que ver con lo que la antigua teología, antes del Vaticano II,

denominaba «apologética». Ella se dedicaba a defender con argumentos de autoridad (tomados en particular del magisterio eclesiástico) los ataques que le venían a la Iglesia desde afuera. Este método utilizado durante siglos afortunadamente ha hecho crisis durante el Concilio Vaticano II, y sería imposible refugiarse en él sin pretender restaurar un modelo de Iglesia obsoleto, extraño e indiferente a los reclamos de los signos de estos tiempos (GS 4). Pero aún en el caso de que alguien persistiera en no querer archivar el término por defender a la institución, podría al menos recordársele su sentido originario. «El discurso de Esteban, en Hechos 7, *declara que Dios no está de parte de la institución* , sino del lado de los que sufren y son perseguidos a lo largo de la historia», dijo en una oportunidad un joven teólogo llamado Joseph Ratzinger. (62) La única apología creíble de la Iglesia es la verdad que testimoniaron los mártires; particularmente, durante el terrorismo de Estado, aquellos/as que se comprometieron con los pobres, las víctimas y sus familiares. Aquí se halla un modelo de Iglesia profética, servidora de los pobres y, por eso, creíble durante el terrorismo de Estado y la espiral de violencia que lo fue gestando. Es la Iglesia con rostros y nombres concretos, como: María de las Mercedes Gómez, considerada una de las primeras desaparecidas en Córdoba, (63) Esther Ballestrino de Careaga, María Ponce Bianco, Azucena Villaflor, Madres de Plaza de Mayo secuestradas junto con otras nueve personas a la salida de misa en la iglesia de la Santa Cruz; los sacerdotes diocesanos Carlos Mugica y Francisco Soares; (64) los salesianos Carlos Dorniack, José Tedeschi, Miguel Ángel Nicoleau; la comunidad entera de los palotinos en la masacre de San Patricio; Carlos de Dios Murias y Gabriel Longueville (mártires de Chamical), el laico Wenceslao Pedernera, los obispos mártires Enrique Angelelli y Horacio Ponce de León, las religiosas francesas desaparecidas. (65) Esta «nube de testigos» (Heb 12,1), que podría multiplicarse por centenares, en mujeres y hombres que, sirviendo a la causa de Jesús, donde él quiere ser reconocido como sacramento de los pobres (Mt 25, 35-40), sufrieron persecución y muerte violenta. Y junto con los mártires, los confesores de la fe y la justicia, aquellos que según la tradición que se remonta a los primeros siglos del cristianismo, aunque no los alcanzó la muerte violenta, también sufrieron persecución, tortura y exilio, como: Arturo Paoli, los jesuitas Jalics y Yorio, la religiosa Ivonne Pierron y tantos/as otros/as.

Un esbozo de eclesiología en tiempos de terrorismo de Estado no puede justificarse desde el discurso doctrinal y ortodoxo sostenido por aquellos que no se pararon del lado de las víctimas. En todo caso, no es la recta doctrina la que acredita a «la Iglesia que Jesús quería» sino el seguimiento y una memoria subversiva, (66) con capacidad de cambiar de plano, el odio por el amor, la coacción por la libertad, el

olvido de dar vuelta una página incómoda de la historia, por un «nuevo pedido de perdón», tal como lo hicieron los obispos argentinos, en una formulación inédita hasta ahora, en el prefacio de la obra: «a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia». (67)

RICARDO MAUTI, Santa Fe, 25 de julio de 2023

Testimonio sobre monseñor Justo O. Laguna y recepción del libro La verdad los hará libres

Monseñor Santiago Olivera

Obispo castrense de la República Argentina. Nació en Buenos Aires el 7 de enero de 1959; ordenado sacerdote el 18 de septiembre de 1984; en 1986 obtuvo el título de Bachiller en Teología en la Facultad de Teología de la UCA (Universidad Católica Argentina) y en 2007 realizó diversos cursos sobre espiritualidad en la Universidad Teresiana y Salesiana de la ciudad de Roma. Fue elegido obispo de Cruz del Eje el 24 de junio de 2008 por Benedicto XVI; ordenado obispo el 18 de agosto de 2008 por monseñor Justo Oscar Laguna, obispo emérito de Morón. Inició su ministerio pastoral como tercer obispo de Cruz del Eje el 7 de septiembre de 2008. El 28 de marzo de 2017, el Papa Francisco lo nombró obispo castrense. Tomó posesión e inició su ministerio pastoral como cuarto obispo castrense el 30 de junio de 2017. En la Conferencia Episcopal Argentina es delegado para las Causas de los Santos y miembro de la comisión de Liturgia.

Monseñor Justo Oscar Laguna y la Comisión de Enlace

Tuve la gracia de compartir veinte años de la vida y del ministerio episcopal de monseñor Laguna, trabajando con él en el obispado de Morón, como secretario canciller, primero, y, luego, como vicario general hasta que, habiendo llegado a la edad canónica, su renuncia fue aceptada por el Papa Benedicto XVI en noviembre del año 2005.

En ese tiempo he podido conocer muchas de sus preocupaciones y he podido gozar de su libro *Luces y sombras de la Iglesia que amo* , publicado por la Editorial Sudamericana en 1996. Libro que, no solo vi nacer, sino que también muchas veces lo hemos compartido y era, sin duda, una de sus obras más queridas. En ella manifiesta claramente, con una gran valentía, con gran verdad, su propio examen de conciencia sobre los tiempos oscuros de nuestra patria, antes y después de la dictadura del año 1976. Digo, con valentía, porque se refiere a la «teoría de los dos demonios» que algunos silencian, intentando negar tremendas y dramáticas realidades en nuestra historia. Hay que entender bien lo que decía con esa expresión porque, si bien admitía la existencia de violencias distintas, de ninguna manera las nivelaba porque no tenían la misma jerarquía.

En la página 92 del libro mencionado, monseñor Laguna nos comparte:

Por tanto yo haré un examen sencillo, tampoco masoquista de mi propia realidad episcopal referido a la década de 1970.

Todos sabemos y recordamos lo que fue la subversión anárquica que a fines de los años setenta comienza ensombrecer nuestro país. Todos conocemos la represión, que no empieza en el proceso militar sino en el gobierno democrático anterior; por ejemplo, en el año 1975, cuando todavía no había gobierno militar, y que fue uno de los años con mayor número de desaparecidos.

Se instala en nuestra patria un sistema inédito para combatir la subversión. En esto quiero ser muy claro con respecto a los que nos acusan de la teoría de los dos demonios. Yo creo que hubo dos demonios, no de la misma jerarquía.

Creo que la soberbia armada de los montoneros y otros grupos guerrilleros fue una realidad. Pero creo también que no es comparable en su categorización moral con la represión que realizó el Estado. Porque el Estado era el que debía custodiar la ley. Por tanto, debió actuar siempre bajo y en el nombre de la ley. No comparo uno u otro. Creo que el demonio de la represión fue incomparablemente más grave, pero tampoco incurro en la ingenuidad de decir que no hubo algo muy grave que preparó aquella locura. aunque de ninguna manera fuera justificable lo que se hizo durante el Proceso y antes del mismo.

El obispo continúa haciendo una dolorosa radiografía de esos tiempos: «Ustedes saben que el rapto de personas, la tortura para obtener información, la vejación del hombre hasta límites inconcebibles, las violaciones, la desaparición de niños nacidos en cautiverio, el desprecio por todo lo más elemental, fue vivido por nosotros».

Monseñor Laguna trabajó mucho en lo que era la Comisión de Enlace, tantas veces mencionada en el tomo 2. Al propio Laguna le gustaba llamarla «Comisión de choque». Él, en nombre de la Conferencia Episcopal, presentaba denuncias, preocupaciones y búsquedas de parte de familiares de los desaparecidos que, lamentablemente, nunca tuvieron respuestas claras. No pocas veces escuché a monseñor arrepentido porque —si bien— la Comisión buscaba acercarse a los militares del gobierno para alcanzar datos y paz a tantas familias; el hecho de almorzar o cenar juntos «borraba con el codo lo que escribía con la mano», y él mismo hacía una autocrítica de eso. Sin lugar a duda, se buscaba un bien; lejos estaba de ser una «complacía» con el modo de obrar de algunos militares de entonces.

A cuarenta años de la recuperación de nuestra democracia, el entonces presidente Dr. Raúl Alfonsín, entendió que, para avanzar hacia un futuro de encuentro y paz entre los argentinos, era necesario

abordar la historia en «verdad y justicia». El presidente creó la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (Conadep) como una herramienta, en el lenguaje de hoy, para favorecer la «cultura del encuentro» y con el objetivo de reparar y dar paz a tantos familiares desgarrados de dolor por la muerte y la desaparición de sus seres queridos. E invitó a monseñor Laguna a ser miembro de la Conadep, pero él no aceptó. No lo hizo, no por no estar de acuerdo, por el contrario, agradeció eso que consideraba una distinción, y valoró y admiró a los miembros de dicha comisión. Muchos de ellos eran sus amigos y amigas. Pero no le pareció oportuno ser miembro de esta nueva comisión porque venía de ser parte de la Comisión de Enlace y, a mi parecer, prefirió no aceptar con una honradez intelectual admirable y por respeto a la historia.

Aquí transcribo una carta que monseñor Laguna guardaba como un gran tesoro. Es una excelente síntesis de su obrar, pero a la vez un valioso testimonio escrito en 1982 por monseñor Miguel E. Hesayne, un apóstol indiscutible, con su palabra y su vida, de la verdad del Evangelio.

Obispado de Viedma
2 de diciembre 1982

S.E.R.

Mons. Justo O Laguna Obispo de Morón.

Querido amigo:

Te agradezco muy fraternalmente el telegrama tuyo y el de tu Obispo Auxiliar, Mons. Galán, confirmando la posible entrevista en Buenos Aires que hubiera querido tener personalmente. Llegó el telegrama cuando ya me encontraba en Bariloche, adonde tuve que viajar por razones pastorales de rutina.

Y bien, me interesaba conversar con vos para algo que veo se está realizando, y muy bien, gracias a Dios y a tu respuesta de fidelidad al mensaje evangélico: que se tratara el tema en clima de «cabildo abierto». Sobre este punto quizá tendremos, como Iglesia en la Argentina, que hasta exagerar un poco la nota, porque algo justamente que se nos achaca es que no hemos hablado suficientemente sino muy en secreto, aún lo muy fuerte que se ha dicho. Y el pueblo quiere saber de qué se trata… Tanto más, que hay un clima de parte de algunos de llevar agua a su molino… Este era el tema que quería charlar con vos para acercarte lo que piensan los sacerdotes y laicos de toda esta zona. He notado y lo digo no para halagarte —sino porque nobleza obliga— que estás dando una imagen de Iglesia que vale la pena… no como otras declaraciones que más vale no se hubieran hecho. Al menos no con la claridad cristalina que en este momento nos tenemos que empeñar y comprometer, porque no se trata solamente de la verdad, sino de la verdad total y diáfana como el

día en que te estoy escribiendo con un sol esplendoroso.

Querido Justo Oscar, nada más, te aseguro mi oración y la oración de esta Iglesia rionegrina por vos y tu equipo, y adelante en el ministerio de la reconciliación.

Un abrazo muy fraterno en Jesús y María.

MIGUEL HESAYNE

Ecos de La verdad los hará libres

Como obispo castrense, expreso la alegría de que el Episcopado Argentino haya pedido a la Facultad de Teología de la UCA la concreción de esta obra, sin duda, muy sentida, ya que nos involucra como obispado castrense (antiguo vicariato) manifestando el accionar de obispos y numerosos sacerdotes de las distintas diócesis territoriales de nuestro país.

Me parece que nos debíamos esta obra como Iglesia en la Argentina, tal cual se nos relata al darnos a conocer la génesis de esta. Esta obra es el testimonio de una parte de la historia que, sin duda, no nos ennoblece a todos, pero que debíamos afrontar.

Me parece oportuna la mención que hace la obra en la página 72 de tomo 2: el accionar terrorista de grupos de derecha, sus métodos de secuestro y desaparición eran ya conocidos en nuestra patria y, luego del golpe de Estado, se agudizaron. Es una historia que, tristemente, continuó. Las palabras sabias y oportunas del cardenal Raúl Primatesta deberían haber sido escuchadas y también tienen hoy una gran vigencia: «Nunca la violencia es justa y tampoco la justicia tiene que ser violenta».

El accionar violento de algunos hombres de nuestras Fuerzas Armadas era favorecido por la interpretación de una enseñanza de Santo Tomás de Aquino, donde expresaba que «el amor por la patria era equivalente al amor por Dios», de todo lo que significaba la entrega de la vida o el servicio a la patria «haciéndolo por Dios». Y esto oscureció algunas acciones que se han hecho y que, me animo a decirlo, no eran el querer de Dios ni, mucho menos, expresaban su amor.

En esta misma línea, suelo ver reflejado los «frutos» de esa predicación, también en estos tiempos, cuando me encuentro con algunos fieles castrenses o sus familias y me expresan: «Ningún soldado se arrepiente por defender a su patria», y yo les manifiesto: «Eso está muy bien, pero sí debe arrepentirnos si —en esa defensa— hemos tomado caminos que nunca son lícitos, porque nunca el fin justifica los medios».

Esto hoy lo tenemos con una claridad meridiana. Nunca la tortura, nunca la desaparición de personas, y no a la pena de muerte.

Pero, honestamente, creo que lo que sucedió en el pasado puede ser un peligro para hoy. De hecho, es una realidad cuando

constatamos largas prisiones preventivas que son sentencias por las dudas de culpabilidad o una pena de muerte segura, o una pena de muerte disfrazada. Me consta que algunos de los hombres de las Fuerzas tuvieron largas prisiones preventivas de más de nueve años, estuvieron detenidos por las dudas, y esto es, sin duda, verdaderamente injusto. Incluso, algunos de ellos, fueron absueltos.

Lo tenemos que decir con valentía, con claridad y no callando, porque podríamos ser cómplices. Creo que este libro nos ilumina a ser claros, de ahora en más, ante los atropellos a los derechos humanos y me consta que hay muchos hombres de las Fuerzas que sufren injustamente. Por el solo hecho de ser militares o haber estado en algún momento —sin tener una gran responsabilidad—, están sufriendo condenas de un modo desproporcionado. Esto no es justo ni para la persona ni para las familias y podría decir tampoco para la historia. Historia que tiene que ser siempre completa y no ser injusta porque, cuando no hay justicia, corre peligro la paz.

El libro trae a colación, por ejemplo, las declaraciones del señor Juan Martín, citadas en la página 88 del tomo 2. Esto deja de manifiesto que la prensa a veces puede tergiversar y confundir. Uno se pregunta si no habrá otras inexactitudes que puedan «pasar» como historia verdadera.

Por lo dicho, podemos compartir que *La verdad los hará libres* es una maravillosa expresión del Evangelio. Esto no significa que, en el libro, esté toda la verdad, ya que uno puede reconocer miradas más parciales o miradas más ideológicas. Es un libro que, a mi parecer, tiene una excelente redacción, con buenas preguntas y, visto hoy, a tanta distancia, me parece que puede o debe favorecer el diálogo sincero y sereno para llegar, algún día, a que la historia y la memoria, la memoria basada en la historia, se encuentren. Porque la memoria sabemos que siempre es parcial y subjetiva, porque la memoria la podemos perder —lo sabemos por la salud de tantos mayores que conocemos—, o la memoria puede ser selectiva porque algunas cosas olvidamos por lo que significó o significa para nuestra vida. Pero la memoria iluminada por la historia y por la realidad tiene que ayudarnos a avanzar a dialogar, a encontrarnos —con humildad—, a sentarnos en una mesa y a ver esa historia pasada de luces y sombras, de gravedades mayores de «unos» que nadie discute o no debemos discutir, pero que eso no implica el silencio de otras tantas actividades y actitudes que no contribuían al encuentro, ni a la paz social. Debemos despojarnos de toda mirada ideológica, ya que, a veces, hay miradas hacia el mundo militar actual que son muy lejanas a la realidad y que llevan a tener en algunas actitudes de rechazo y menosprecio.

Esto lo he palpado, por ejemplo, cuando fui nombrado obispo

castrense. Luego de ser durante nueve años obispo en una realidad territorial, en la querida diócesis del noroeste cordobés, Cruz del Eje, noté que la mirada hacia mi persona, por parte de algunos, cambió, fue distinta al asumir el acompañamiento que la Iglesia y Dios me confiaron: esta misión de acompañar y asistir a tantos hombres y a tantas mujeres que entregan su vida por amor a la patria, por amor a Dios, esto es, por amor a los hermanos. Aun cumpliendo la misión de toda la Iglesia, se nos mira diferente. Incluso en aquel tiempo del Vicariato, cuando algunos de sus capellanes hayan desvirtuado la enseñanza del Evangelio, el vicario castrense compartió: «Entendí que mi misión era dirigir hacia Cristo los cien mil soldados, mi misión era logar que cada muchacho se encontrara con Cristo, se reencontrara con Él y comenzara a vivir con Él esa auténtica viva cristiana».

La Iglesia, como vemos en esta obra también, tanto desde la Nunciatura como por parte de varios obispos, y en el propio Vicariato Castrense, trató de averiguar o responder sobre búsquedas de desaparecidos. A pesar de que el libro, al referirse al padre Emilio Graselli —y a su escrito «Mi lucha en la tempestad»—, manifiesta interrogantes no respondidos, me consta, por un ministro, que me confió deberle la vida, por el trabajo silencioso y eficaz del padre Emilio Graselli.

Hoy también, en la Iglesia, estamos tratando de buscar y de encontrar caminos de verdad. En mi caso concretamente, como obispo, voy alentando a los fieles a decir la verdad, buscar la verdad, poder informar y poder sanar. Porque si hay auténtica conversión, la conversión me lleva a la verdad y a buscar el bien del otro. El dolor de tantos nietos, madres y abuelas se podría aliviar. Al menos si pudieran saber cómo murieron o dónde se encuentran. Prédica que me animo a compartir con los que se me confían y, también, con los capellanes que forman nuestro presbiterio. Así hemos hecho en las Jornadas de Pastoral Castrense en las cuales *La verdad los hará libres* fue presentada por tres de sus autores a unos 170 presbíteros. Queremos buscar siempre los caminos de la verdad porque es algo que todavía no terminó y, en nuestra historia, en nuestro hoy, podemos seguir gastando y desgastando nuestra vida para que la verdad nos haga libres, según el querer de Jesús.

Agradezco mucho la deferencia de haber sido invitado a compartir, tanto el testimonio del querido obispo monseñor Justo O. Laguna, como así también estas líneas en base a la obra.

Mons. SANTIAGO OLIVERA, obispo castrense
Buenos Aires, 3 de agosto de 2023

«Un gran esfuerzo realizado en la búsqueda de la verdad histórica con importantes testimonios sobre distintos "mis 70"»

Reflexión de Darío Casapícola

Licenciado y profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA), magíster en Historia por la Universidad de San Andrés. Fue profesor en la UCA de Rosario, la Universidad del Salvador y la UNR y miembro de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. (68)

Agradezco la posibilidad de comentar el trabajo realizado por la Facultad de Teología (UCA) y lo haré sobre algunos puntos: los objetivos, las distintas perspectivas y con un par de observaciones sobre el aspecto histórico, en base a lo leído.

El prefacio redactado por la Comisión Ejecutiva de la CEA y la introducción general redactada por los editores de la obra hacen numerosas referencias a la necesidad de enfrentar el tema y los fines del mismo. Entre estas se destaca el compromiso que asumió la jerarquía eclesiástica de dar respuesta a las familias de los desaparecidos que, angustiadas, habían acudido a ella. (69) También se alude a un segundo tema «la actuación de la Iglesia —en una acepción general— [que] fue cuestionada con mayor o mejor fundamento en sectores de la sociedad». (70) Este objetivo se expresó de manera silenciosa con la fotografía, que muestra a militares y clérigos junto a una tumba, impresa en la tapa de los dos primeros volúmenes.

Además, tanto el prefacio como la introducción general hacen varias consideraciones sobre los contenidos que preceden, y señalan más objetivos. En el prefacio se consigna que el tema del proyecto de la CEA «sería la vida de la Iglesia católica en medio de los conflictos violentos vividos y sufridos por la sociedad argentina entre 1966 y 1983». (71) Y también, que se ha querido destacar particularmente «lo actuado por el Episcopado argentino y la Santa Sede», (72) todo esto en un contexto en que la intención y el objetivo de la investigación «ha sido buscar la verdad histórica en cuanto sea posible de conformidad con el método histórico, evitando relatos parciales y apologías ideológicas». (73)

En un marco más amplio, la CEA encuadró *La verdad los hará libres* como un paso necesario en su propósito de «trabajar por el encuentro y la fraternidad del Pueblo Argentino». (74)

La Introducción también aclara que los autores son los responsables de sus propios textos y detalla los destinatarios. Se enumera explícitamente a quienes se interesan por el tema sin ser especialistas en historia y en teología, los lectores interesados, los estudiosos de la historia argentina, de la vida de la Iglesia, y de la realidad social y política, de la interacción entre la religión y la sociedad, y los profesores de historia argentina en los distintos niveles educativos. Si bien no se los menciona, seguramente debemos incluir también a los parientes de las víctimas y aquellos que cuestionaron la actitud de la Iglesia en el período estudiado.

Esta síntesis, a la que como suele suceder, por su misma definición, le faltan matices, no es vana, porque la envergadura y la variedad de objetivos y autores pueden dificultar la comprensión de quien se adentra en el texto, y a veces de quien lo escribe.

La CEA ha dado un paso importante al pedir a la Facultad de Teología de la UCA que encarara la ejecución del proyecto, lo que manifiesta su valentía y su compromiso con la verdad. La obra aporta mucho: en los documentos presentados en el tomo 2 gracias a la apertura de los archivos del Vaticano y de las curias episcopales; al reunir documentación y testimonios; con el marco teórico, que quizá superabunda, tanto en las casi ciento cincuenta páginas iniciales como en algunas introducciones a los capítulos del tomo 1.

Se ha conformado un trabajo de casi dos mil páginas que puede desalentar una lectura serena y detallada requerida para un tema delicado y complejo, que quizá se podría haber disminuido al soslayar contenidos como el desarrollado en el capítulo 4 que repasa la historia argentina en función del período estudiado. (75)

Desde el punto de vista del lector, la concentración del esfuerzo editorial en los primeros objetivos mencionados puede desilusionar a quienes esperan una descripción sobre la actuación de «toda la Iglesia católica en nuestro país» en los distintos niveles de la jerarquía esos años. En cuanto a la contribución al encuentro de los argentinos y restañar heridas, será interesante leer y escuchar los comentarios que resulten de la lectura, superficial o profunda, de los dos primeros tomos, para conocer si los resultados obtenidos son satisfactorios.

Otro riesgo para un lector poco erudito es la presencia de algún título que puede inducir a conclusiones erróneas, como sucede en el capítulo 10, apartado 3.2 «Persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada», cuando al colocar bajo un mismo título casos distintos, se puede suponer que todo religioso al que la violencia dio muerte es un mártir de la Iglesia católica.

En pro del rigor del trabajo histórico comentaré un caso, en el que he fijado mi atención debido al conocimiento de alguna documentación específica. Al leer el tomo 1, encontré el siguiente párrafo:

Recogemos un testimonio inédito del sacerdote misionero de la Consolata Gianfranco Testa. Llegó a Machagal, en el Chaco, en 1974, desde Italia, su patria. Se dedicó con mucha entrega a ese pueblo y aledaños, en lo pastoral, la promoción humana, la vida social y colaboró en las Ligas Agrarias. Fue detenido mientras viajaba en su camioneta y empezó el calvario [...]. «Con los ojos vendados, las manos atadas a las espaldas, debo permanecer de pie, cada tanto alguien se acerca y me golpea en la nuca, patadas en el estómago, sin una palabra [...]. Así muchos días». Fue a verlo el obispo Ítalo Di

Stefano que le contó lo que sufría la gente y la pastoral. Allí fueron periódicamente a verlos la hermana Margarita, Trinidad y Nuri, les llevaron lo que necesitaban (comida, ropa…). Pasó tiempo, años. Cada semana un capellán les celebraba misa. (76)

Siguen un par de párrafos más que no se añaden por las limitaciones de espacio que tampoco permiten un comentario crítico detallado.

Este caso, no es por cierto el más dramático, y supone matices, pero me limito a un simple enunciado de datos firmes que mucho modifican ese relato. (77) En pocas palabras, los religiosos Gianfranco Testa imc y Joaquín Núñez ofm (78) fueron detenidos acusados de haber participado como miembros de un comando del ERP que atacó un puesto policial en la Colonia Aborigen Chaco la noche del 15 de abril de 1974. Como consecuencia del tiroteo, un policía local fue herido de gravedad. Los integrantes del comando fueron detenidos, juzgados y condenados a siete años de prisión por el Juzgado Federal del Chaco «por el delito de asociación ilícita en concurso real con tentativa de robo, con agravantes motivados en haberse causado lesiones graves y empleado armas» y fueron indultados finalmente en 1978.

El obispo de Roque Sáenz Peña, jurisdicción eclesial en la que trabajaban ambos y donde ocurrieron los hechos, y que siguió activamente el desarrollo de los acontecimientos jurídicos, penales y de atención de los detenidos, tenía la certeza de la culpabilidad de ambos religiosos. Con seguridad esta falta de precisión en el uso de las fuentes y la redacción consecuente es una excepción que seguramente los autores tendrán en cuenta en el futuro.

En cuanto al enfoque multidisciplinario: historia, sociología, política, filosofía y teología, si bien permite comprender el objeto de estudio desde distintas perspectivas, presenta problemas en lo que hace a la búsqueda de la verdad histórica al no distinguirse suficientemente en los testimonios de vida el nivel subjetivo. (79) Otro, de vieja data, es la doble vertiente de la historia de la Iglesia, teológica y «clásica», ampliamente tratada por Carlos Galli y no suficientemente diferenciadas en los distintos capítulos del primer tomo. De más está decir que ambas son válidas, y que para un cristiano la perspectiva teológica ilumina la *res gestae,* pero conceptos como el martirio, la importancia de lo profético en la Iglesia y las muy numerosas citas y referencias a teólogos, pueden afectar negativamente la valoración de ciertos públicos a quienes está específicamente dirigido. En cuanto a las escuelas teológicas, las citas a pie de página permiten deducir que en la teología del pueblo está anclado el enfoque de esa disciplina —Lucio Gera es mencionado desde las primeras páginas no solo como fuente primaria sino en

cuanto a su aporte teológico— y son numerosas las citas de teólogos que trabajan esa línea de pensamiento, una perspectiva posible y actual, pero no la única.

Nos encontramos ante un gran esfuerzo realizado en la búsqueda de la verdad histórica con importantes testimonios sobre distintos «mis 70», y a partir de él se plantean posibles escenarios de trabajo: una colección de publicaciones más accesibles en cuanto a su tamaño y especialización procurando facilitar el acceso a distinto tipo de lectores; la búsqueda de testimonios de víctimas de las agrupaciones armadas revolucionarias; trabajos de análisis del discurso; profundizar en temas claves; (80) la presentación de fuentes alternativas para enriquecer el relato y buscar una mayor simetría en la descripción de la espiral de la violencia; y confrontar relatos testimoniales con fuentes editadas.

En resumen, el trabajo era necesario y ha sido ímprobo, supone una gran parte de la verdad. Y abre muchos interrogantes, que podrán ser estudiados, esperemos que desapasionadamente y, con acceso a las fuentes, debido a la apertura de los archivos a todos los investigadores.

DARÍO CASAPÍCOLA, Buenos Aires, 22 de julio de 2023

La desclasificación de los archivos de la Iglesia en el marco del proceso de Memoria, Verdad y Justicia en la Argentina

Memoria Abierta

Memoria Abierta es una asociación coordinadora de organismos de derechos humanos de la Argentina, que promueve la memoria de las violaciones a los derechos humanos del pasado reciente, las acciones de resistencia y las luchas por la verdad y la justicia a través del trabajo profesional en la creación y recuperación de archivos.

Los organismos de derechos humanos creados, en su mayoría, durante el período de terrorismo de Estado en la Argentina, fueron la columna vertebral del reclamo por verdad, justicia y memoria. Su acción de denuncia de los crímenes cometidos por la última dictadura, apoyadas en un trabajo de registro y de análisis de hechos y testimonios, permitió difundir, en el país y en el extranjero, informaciones verídicas y documentadas de lo que estaba ocurriendo en la Argentina. Los archivos creados por los organismos, que contienen información sobre violaciones a los derechos humanos, adquirieron un carácter probatorio en el marco del proceso de justicia transicional.

Como señala Anne Perotín Dumon, los archivos de los Organismos de Derechos Humanos en América Latina cumplieron una función supletoria del lugar que debían ocupar los archivos de la represión. Esto constituye su principal originalidad con respecto a otras transiciones como las de Europa del Este en las que se dispuso el

resguardo y la apertura de los archivos de la policía política.

Sin embargo, en los últimos quince años esta situación se fue modificando. El Estado, en cumplimiento del deber de garantía del derecho a la verdad y la justicia, consolidado en la jurisprudencia e instrumentos internacionales sobre derechos humanos, inició una política de revisión y desclasificación de archivos estatales con información sobre violaciones a los derechos humanos ocurridas durante la última dictadura militar en la Argentina.

En el año 2017, el Vaticano y la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) anunciaron que harían accesibles sus archivos de los años del terrorismo de Estado en el país, respondiendo a una demanda histórica de los familiares de las víctimas y los organismos de derechos humanos.

Este anuncio implicó un paso significativo, ya que existe abundante documentación que podría colaborar en esclarecer el destino de las víctimas, la identificación de los responsables y aportar a la verdad histórica. La Iglesia católica argentina fue una de las principales instituciones a las que acudieron los familiares en el momento en que se produjeron las detenciones, los secuestros y las desapariciones, en busca de orientación, ayuda y contención moral. Aunque raramente encontraron respuestas, sus solicitudes formales e informales produjeron intercambios de información en el interior de la institución. Por otra parte, hubo sectores del clero que pagaron con su propia vida su compromiso con los pobres, cuestión que era controlada de cerca por las autoridades. Por último, la Iglesia católica argentina fue parte del entramado represivo brindando encubrimiento y apoyo ideológico para los perpetradores de los crímenes.

El esperado anuncio de la apertura de los archivos de la Iglesia vino, sin embargo, en el acceso efectivo, con protocolos y mecanismos de restricción que limitaron el conocimiento de esa documentación para la sociedad. Inmediatamente después del anuncio algunos organismos de derechos humanos nucleados en Memoria Abierta iniciamos conversaciones con la CEA en torno a la apertura de los archivos en su posesión relacionados con la última dictadura militar. En ese marco, se abrió la posibilidad de requerir documentos a nombre personal por parte de los familiares de las víctimas: Ilda Micucci, Mercedes Mignone y Lita Boitano hicieron sus presentaciones.

Durante un breve lapso de tiempo, la CEA entregó documentación vinculada a sus familiares a los requirentes. Esta documentación consistía básicamente en una copia de las cartas que los mismos familiares habían entregado en el proceso de búsqueda de sus seres queridos.

La restricción del acceso impone barreras a la construcción de la

verdad e ignora que la documentación que pueda proveer la Iglesia católica es de interés social, histórico y judicial.

La verdad los hará libres es parte de la decisión de la CEA y el Vaticano de avanzar sobre estas restricciones de acceso establecidas en un primer momento. Como señalan en la introducción: «Desde el comienzo nos propusimos escuchar la voz de los archivos». Los investigadores que trabajaron en esta publicación han podido entrar en contacto, de una forma que es excepcional e inédita en la historia de la Iglesia, con toda la documentación del Archivo de la CEA y del archivo corriente de la Santa Sede, incluida la Secretaría de Estado, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, la Nunciatura de Buenos Aires y los archivos de las diócesis provinciales.

Esta investigación es un paso sustancial en el proceso de reconstrucción de la verdad sobre la actuación de diversos sectores e instituciones de la sociedad durante la última dictadura argentina. En este caso, la búsqueda de la verdad viene acompañada de una profunda reflexión crítica sobre lo que «hizo la Iglesia» y lo que «podría haber hecho» en ayuda de la desesperada búsqueda de los familiares.

Si bien el estudio aborda la vida de toda la Iglesia en el país en el período indicado (1966-1983), se destaca particularmente el estudio sobre lo actuado por el Episcopado Argentino y la Santa Sede. Por lo tanto, se verifica un acento en la actuación de los obispos. Creemos que esta es una gran novedad del presente trabajo. Como dirán los autores: al poder acceder a los archivos que hasta ahora no estaban disponibles, se buscará visibilizar el modo como asumieron estos tiempos difíciles los pastores, que fueron protagonistas en aquel momento.

La documentación utilizada para la investigación, si bien no muestra datos particularmente no conocidos, sí revela la información que circulaba en las esferas eclesiásticas, así como evidencia la inacción ante lo que estaba ocurriendo.

El trabajo permite dar cuenta de la complejidad del accionar de la institución eclesiástica, los desacuerdos internos, la forma de accionar frente a «los desaparecidos» propios, y las diversas posiciones ante el «deber de la Iglesia» frente a lo que se estaba viviendo.

Para concluir, celebramos el avance dado por la CEA como parte del largo proceso de reconstrucción de lo ocurrido en nuestra historia reciente, y la decisión de dar acceso —por el momento a través de esta publicación— a parte esta información que contribuye a consolidar el proceso de memoria, verdad y justicia en la Argentina. Esperamos que este esfuerzo sea acompañado del diseño de protocolos y acciones que promuevan el acceso a estos fondos documentales a otros investigadores.

Memoria Abierta, Buenos Aires, 1º de agosto de 2023

«Es un monstruo grande y pisa fuerte»

Reflexión de Roberto Bosca

Abogado por la Universidad del Salvador y doctor en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Casado con María del Pilar Chilida Muñoz, ocho hijos y veinte nietos. Profesor en la Universidad Austral y miembro del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, el Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa, la Junta de Historia Eclesiástica Argentina y el Instituto de Filosofía Política e Historia de las ideas políticas de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.

La iniciativa de la Conferencia Episcopal Argentina abre una nueva instancia en una de las amplias controversias argentinas: el rol de la Iglesia durante la espiral de violencia de los sesenta y setenta. Por parte del episcopado, hasta ahora se habían sucedido numerosas declaraciones, pero por su naturaleza, ellas no habían afrontado el problema de una manera sistemática y completa. Se trata por este motivo de un hecho inédito que merece ser valorado, sobre todo por su magnitud y la calidad del trabajo emprendido.

La verdad los hará libres comporta un primer paso hacia un discernimiento necesario que evidencia vacilaciones, temores y perplejidades por parte del episcopado, del clero y de los laicos que vuelven posible una lectura más precisa de la realidad, tanto política como teológica. Consecuentemente se vuelve más próximo un esclarecimiento sobre sus respectivas responsabilidades en el escenario de una historia trágica e inconclusa.

Si bien el estudio no pretende brindar un panorama exhaustivo y definitivo de la tragedia, y ni siquiera se puede considerar un documento oficial del episcopado, la iniciativa muestra en sí misma un interés revisionista que pretende brindar una nueva luz sobre el asunto. Pero algunas otras realidades (no importa su adscripción) esperan todavía su luz.

Los trabajos que integran la obra muestran a través de una minuciosa investigación, abundantes escenarios de persecución a cristianos que enfrentaron al régimen militar, pero también cristianos que ejercieron violencia contra el gobierno democrático, provocando en ambos casos daños en los bienes y en las personas, incluso la muerte de víctimas inocentes. Quienes hubieran debido recibir una condecoración de honor recibieron los escupitajos de la estulticia.

Queda pendiente el tratamiento de otros cristianos que enfrentaron a la guerrilla en el cumplimiento de su deber y murieron en defensa de la patria y de sus instituciones democráticas. La sociedad, en términos generales, ha sido injusta con ellos, que sufrieron una muerte en ocasiones heroica.

Hubo víctimas de la represión que son consideradas mártires, pero no todos los que murieron en esas circunstancias lo fueron. Hubo otras víctimas que fueron omitidas y otras madres dolientes. Madres enfrentadas por el odio y unidas por el dolor.

Hubo una multitud de personas que fueron heridas o murieron como resultado de su participación en enfrentamientos entre los dos bandos armados, pero hubo otras que corrieron la misma suerte, aun siendo completamente ajenas a la contienda. Su culpa fue ser parientes, vecinos o amigos de un militar o simplemente haber estado presentes en un lugar que fuera objeto de un atentado.

Fueron tan víctimas como cualquier otra, sin embargo, no fueron reconocidas como tales. Ellas tampoco han sido tratadas en un plano de igualdad con las víctimas de la represión, a veces presentadas como próceres, aunque fueran asesinos.

Son emblemáticos los casos de Carlos Mugica y Carlos Alberto Sacheri, injustamente asesinados de manera igualmente violenta. En ambos se percibe una fe asumida hasta sus últimas consecuencias con un marcado, aunque diverso, sesgo ideológico, uno en perspectiva progresista y el otro en su inversa integrista.

Sin embargo, solamente el asesinato del primero es reconocido por el canon políticamente correcto como un martirio político y religioso. La reciente apertura de la causa de canonización de Argentino del Valle Larrabure, un militar secuestrado y posteriormente asesinado por la guerrilla, permite vislumbrar un incipiente cambio de dirección en la materia. (81)

La guerra provocó graves injusticias y el hecho que las de una parte posean mayor gravedad no inhibe las cometidas por su oponente. La perversión de una no santifica a la otra. Las iniquidades de la represión militar no tienen por qué silenciar las miserias de la guerrilla.

En el clero hubo un notorio vicio de temporalismo que merece ser ponderado para comprender lo que sucedió y que arrastró a una pérdida del sentido sobrenatural en la pastoral con grave daño a la vida cristiana. Se configuró en el caso un proceso de instrumentación de la fe por el que ella quedó subordinada a la ideología. (82)

Las iniquidades se miden por sus consecuencias morales, que llevaron a un eclipse de la dignidad de la persona en un grado nunca experimentado entre nosotros, y que todavía espera un tratamiento honesto que asuma toda la realidad.

Hay aquí una responsabilidad derivada en uno y otro caso, de unas conductas superficiales, imprudentes, irreflexivas e incluso fanáticas y también graves desde el punto de vista moral que no han terminado de ser asumidas. En demasiadas ocasiones, esa mala praxis del clero produjo resultados catastróficos. Sin embargo, ellas son apenas

comprendidas como el entretejido de un momento infeliz, casi como un accidente lamentable, pero producto de un azar.

Los aires renovadores alumbrados por la tormenta posconciliar se desbocaron y signaron no solo el escenario eclesial sino también el más amplio panorama social y político. Esas exorbitancias explican la locura de tales demasías: aquellos vientos trajeron estos lodos. No se trataba de cualquier cambio sino del mito revolucionario. La revolución como utopía se hizo cristiana y se constituyó en una nueva religión política con sus dogmas y sus mártires.

La década del sesenta representa un estadio histórico signado por el protagonismo de la juventud y constituye el escenario donde se realiza una transformación de carácter radical por la cual los jóvenes pacifistas del movimiento *hippie* se convierten en los violentos militantes de la guerrilla. En ambos casos los unirá su fascinación por la utopía, un signo de los tiempos setentistas, pero una herejía perenne.

Este cambio de la cultura política juvenil tuvo como principal beneficiario al peronismo e involucró a la militancia de diversos ambientes de cultura católica como la Acción Católica (ACA), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), el Partido Demócrata Cristiano, el nacionalismo católico (83) y otros que constituyeron un único eje de naturaleza política y religiosa.

La imagen martirial del Che ornamentó no solo dormitorios adolescentes sino anexos de capillas y oratorios. Una vibrante consigna se predicaría como el verdadero mandamiento de una religión política sobre la base de una de sus sentencias: «el deber de todo cristiano es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución».

Mientras tanto, los militares se asumieron a sí mismos como el último reducto de defensa de la nación respecto de cualquier agresión extranjera (a la que se sumó la categoría de enemigo interno), y de este modo fueron correlativamente visualizados por una porción muy extendida de la sociedad civil como los verdaderos garantes de la soberanía nacional y de las libertades de los ciudadanos ante el fantasma del comunismo. (84)

La misma actitud maniquea pero invertida se configuró en el bando opuesto, de tal manera que se dividió a la sociedad en dos partes: los buenos que debían ser redimidos (los pobres u oprimidos) (85) y los malos que debían ser abatidos (los ricos u opresores). Las condiciones de la violencia estaban de este modo siendo plantadas y pronto se convertirían en una dolorosa realidad.

Una porción importante de la sociedad argentina, incluyendo al menos una parte más que respetable del episcopado, vio en el recurso

a los militares un mal menor. Aunque esto no sea reconocido actualmente, es lo que ocurrió en las postrimerías del gobierno de María Estela Martínez de Perón, una situación de la cual ella también sería simultáneamente víctima y victimaria. (86)

La guerrilla se nutrió de fuentes católicas, una realidad que pone en evidencia la obra y que ha sido tratada en numerosos ensayos, pero que hasta ahora había estado casi completamente ausente en los documentos oficiales de la Iglesia. (87)

Otra gran ausencia que merece ser ponderada y que está en el *humus* de la violencia setentista es el autoritarismo, muy presente entre nosotros, incluso en la Iglesia durante gran parte del siglo pasado. La mentalidad autoritaria se evidenció entonces en el surgimiento de un nuevo clericalismo de izquierdas, simétrico al antiguo clericalismo de derecha.

Para este, un cristiano debía ser necesariamente nacionalista (en la forma ideológica que conformó el integrismo) y el resto era pura heterodoxia. Para los nuevos curas progresistas, un cristiano en cambio debía ser necesariamente peronista, aunque en su reformulación clerical, de un socialismo humanista de ámbito latinoamericano. En ambos casos, la libertad fue la gran ausente.

En los curas tercermundistas, en general su actitud ante la violencia puede calificarse como mínimo de ambigua. En un ominoso silencio, la mayoría de ellos se abstuvieron de condenar las acciones terroristas de la guerrilla o lo hicieron de una manera formal y aun las avalaron, e incluso no dudaron en justificarlas en algunas ocasiones. Hubo casos en que directamente llegaron también a propiciarlas invocando motivos religiosos. Todavía hay una reticencia en la Iglesia a reconocer esa dolorosa y cruel verdad.

Debido a una notoria debilidad en la formación de los fieles, sin una enseñanza que reflejara los criterios de una convivencia inspirada en los ideales democráticos en la vida pública, (88) aún hoy existen bolsones autoritarios que fermentan en los intersticios del sistema político. Es posible que no sea ajena a ella la anomia que es otro rasgo de la sociedad argentina y a la que desde luego no son ajenos los cristianos.

Algo igualó a militares y guerrilleros: aunque muchos de ellos fueron fieles católicos, se puede decir que en términos generales y con las salvedades del caso, ambos fueron autoritarios y, como consecuencia de su descreimiento de la democracia, desconfiaron de la fuerza creadora de la libertad. Este cóctel generó una trama perversa de un alto potencial explosivo que desató una tragedia sin precedentes.

Cuando la fe se vuelve ideológica, la consecuencia deviene en una ruptura de la condición humana y sus frutos son personas rotas. Tanto

el progresismo como el integrismo, ambos representativos de opuestas ideologías de la fe, alimentaron un odio recíproco que ha llegado hasta nuestros días.

Ahora, y ante *La verdad los hará libres* , se abre una nueva instancia para los fieles católicos, pero también para todos los argentinos, que sería penoso desaprovechar incurriendo en reproches recíprocos y discusiones intestinas. El pasado nos enseña el camino del futuro. La violencia es un monstruo grande y pisa fuerte sobre toda la inocencia de la gente.

A la Argentina no la harán mejor nuevas leyes, sino cristianos que sepan hacer fluir un nuevo espíritu de fraternidad, reconciliación y bien común en las instituciones de la patria. Un reconocimiento del alma siempre es un motivo de esperanza, porque como dicen los teólogos, lo que no se asume no se redime. En lo humano y en lo divino, este es el camino de la salvación, de una convivencia armoniosa cuajada de la paz evangélica, que es una tarea de lo humano, pero es también un don divino.

ROBERTO BOSCA, Buenos Aires, 3 de agosto de 2023

«De sentir la violencia a comprenderla»

Reflexión de Luis M. Baliña

Nacido en 1951, casado con Olga Aristegui, ocho hijos y diecisiete nietos. Se doctoró en Filosofía en la UCA con una tesis sobre el Parménides de Platón. Esto abrió el camino a investigaciones sobre las recepciones de esta obra en el helenismo, por un lado, y a la necesidad de comprender las distintas interpretaciones, por otro, lo cual lo llevó a especializarse en hermenéutica con Mauricio Beuchot en la UNAM de México, nuevo punto de partida de un camino latinoamericano que recorre ahora con una investigación sobre los deseos.

Temblando, conmovido, leo estas páginas de nuestra historia acerca de los bebés hijos de madres desaparecidas. (89) ¿Dónde estaba yo? ¿Dónde estábamos nosotros, argentinos? Quiero decir simplemente desde dónde pienso. Mi experiencia, la de un argentino nacido antes del Concilio Vaticano II, fue vivir la violencia como algo poco claro, necesitado de una comprensión que no llegó, en parte, hasta después del Concilio, y en parte todavía no la hemos alcanzado, sino que la seguimos buscando. (90) Esta falta de luz costó vidas de amigas, amigos y las de muchos otros.

1. Hermenéutica del sentir

¿Por qué estoy conmovido? Los dos tomos lo dicen; Luis Liberti lo resume en una conversación: durante años, Videla mentía y mentía. Mentía acerca de las personas desaparecidas. Esta historia o «experiencia prestada» acerca de la falta de verdad en la expresión de los acontecimientos, conmueve como una herida del nosotros. Lo que hizo Videla, por mencionar solo a uno, empezó por eso: faltar a la

verdad. Heidegger y, tras sus huellas, Mandrioni, (91) nos enseñaron a mirar, por un lado, la capacidad de afectarnos de los acontecimientos (92) y, por otro, la disposición afectiva (93) que los acontecimientos despiertan en nosotros. Desde el *páthos-mathos* (aprender de lo que nos afecta) de los griegos, la verdad nos afecta. Y por ende la falta de verdad.

Para Jean Greisch la afección es una manifestación elemental de nuestro ser-en-el-mundo que precede a toda relación cognitiva. En relación a la afección, Greisch sostiene:

[…] el primer existencial que llega a concretizar la constitución del «ahí» es la afección (*Befindlichkeit*). En alemán, la expresión *sich befinden* connota el «encontrarse» en sentido espacial («yo me encuentro en París») pero también la indicación de una disposición interior «encontrarse» de buen o mal humor, «sentirse» «bien» o «mal». Más allá del hecho de que en 1924 Heidegger utilizaba este término para traducir *affectio* en San Agustín, su traducción por «afección» se justifica por el deslizamiento natural desde «encontrarse» hacia «sentirse». No es otro que el segundo sentido el que nos interesará aquí, puesto que Heidegger afirma de entrada que el título ontológico que tiene afección connota desde el punto de vista óntico algo perfectamente familiar, que experimentamos a cada momento: el humor, la «tonalidad» (*Stimmung* , *Gestimmtsein*) gracias a la cual nos conformamos o no con una situación determinada (*Sein und Zeit* , 134). (94)

2. Hermenéutica de los acontecimientos de 1966-1983

Así como conciencia es conciencia de algo, (95) hermenéutica es hermenéutica de algo. El *de* nos puede remitir a las ontologías. ¿Por qué el plural? Porque las ontologías diversas abren caminos diversos, y entonces también hermenéuticas plurales. Dice Carlos M. Galli: «Mientras la ciencia histórica, orientada al pasado, se pregunta ¿cómo llegó a suceder esto?, la filosofía de la historia, ordenada al futuro, pregunta ¿a dónde vamos?». En la introducción a *La democracia en América,* Alexis de Tocqueville puso un interrogante que es un símbolo del espíritu histórico moderno: *Oú allons nous donc?,* ¿hacia dónde vamos? (96)

Y a partir de la reflexión de Galli podemos preguntar: ¿hacia dónde queremos ir? Si queremos ir hacia una reconciliación, la pregunta heurística será ¿cómo queremos ir? Brevemente, el lugar hermenéutico es desde dónde interpretamos: en nuestro caso el desde dónde es la violencia como acción y pasión ejercida y padecida entre nosotros. (97) Violencia como cuestión, es decir, como algo que necesita ser comprendido. Intentamos también plantear un hacia dónde. ¿Podemos llamarlo paz? Para los cristianos, decía Fernando Gil desde la Escritura, Cristo es nuestra paz. (98)

3. Lugar hermenéutico y horizonte

El horizonte histórico se define desde el inicio de esta obra y se describe desde los siguientes capítulos. El horizonte espacial se centra en Argentina. Argentina es, en más de un sentido, un ser en el mundo; como tal intentamos interpretarlo. Nuestra historia, que es también un texto (99) y un tejido, tiene algunos de sus hilos teñidos de sangre, derramada con violencia. Por eso dice A. Grande que desde Medellín se iluminó esa situación compleja con enseñanzas de Pablo VI y se declaró que la violencia no es evangélica ni cristiana: «Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz. Ese es nuestro ideal cristiano, «la violencia no es evangélica ni cristiana; es contraria al mandamiento evangélico del amor».

4. Coordenadas de la hermenéutica

Siguiendo la teoría de M. Beuchot podríamos tratar de interpretar de tres modos: unívoco, equívoco o análogo. ¿Aspiramos a la univocidad hermenéutica? Pienso que no, porque la univocidad se presta para expresar otro tipo de conceptualizaciones, por ejemplo, la cuantitativa. Esta investigación sí pondrá a disposición de la justicia un número determinado de casos. Tampoco aspiramos a permanecer en la equivocidad, sino a hacer hermenéutica desde la analogía, desde una concepción de la realidad que es de muchas maneras, por lo cual hay muchas maneras de expresarla. (100)

[…] la historia, que se nos muestra como un gran sinsentido, con sus contradicciones, sufrimientos, maldades, comienza a adquirir, además de referencia, un sentido; un sentido, por supuesto, no claro y distinto, sino ambiguo, muchas veces difícil de creer; pero se rescata del sinsentido a partir de los fragmentos, que nos conducen al todo. Es la fuerza del símbolo, que se interpreta de una manera analógica e icónica. (101)

La analogía aporta también a la hermenéutica histórica el ser de muchas maneras, para decirlo con un Aristóteles que no era historiador. Aporta la referencia a algo uno, como referencia que ancla el texto, que lleva a la cosa del texto, para decirlo con Heidegger. Y aporta el «no equívocamente» del sentido, concluyo con Beuchot, como el hacia dónde de lo potencial, de lo que todavía no es actual, pero es. La ideología fue, a lo largo de esta historia, un modo de univocidad porque negó otras perspectivas de interpretación al absolutizar la propia. A veces, cuando la interpretación es solo política (o solo de una disciplina), caemos en una interpretación que solo admite que el juego se dé en ese campo. Por eso podemos proponer, con la apasionada prosa de Augusto Del Noce, una interpretación transpolítica.

5. Aportes de la metafísica a esta hermenéutica

Si la metafísica escucha la pregunta: ¿es o no es?, la pregunta es si

la violencia tuvo lugar o no en nuestro país en el período 1966-1983. La clara respuesta afirmativa es el principio de esta investigación. La imagen de espiral, tomada en clave icónica, como una imagen significativa, intenta discernir en qué medida la Iglesia estaba comprendida en esa dinámica. Dinámica o dialéctica del ser, del bien, que intenta aceptar el sinsentido del mal sin fundarse en él. (102) ¿Dónde se funda la *ratio boni* o intención de bien subjetiva de la violencia? Como la de cualquier mal, se funda en la búsqueda de lo que consideramos como un bien.

La hermenéutica de los acontecimientos que intentamos procura situar esta pregunta en el tiempo y el lugar, en la medida en que los hagamos propios, no solo del nosotros argentino, sino de un yo que es afectado por aquellos acontecimientos, solo así podremos apuntar a nuevos intentos de comprensión. Me parece que hace falta pensar en lo que no es todavía visible, en lo que es, pero no del todo, en el nuevo cómo que brote desde la vieja raíz. Tanto Ortega y Gasset como su discípulo Julián Marías (103) usaron la palabra futurizo para designar lo adveniente. Alberto Rougès afirma:

[…] el pasado del devenir físico es irrevocable mientras que el mundo espiritual es, esencialmente, un mundo de totalidades sucesivas, de totalidades en las que el pasado no es irrevocable. De ahí —concluye Rougès— la profunda espiritualidad de la doctrina del perdón, que, contraponiéndose a la ley mecánica del talión, inspirada por el devenir físico, abre a las almas extraviadas las puertas del futuro, para que puedan redimirse y aun aureolarse de santidad. (104)

Dice Antonio M. Grande la advertencia del pontífice que señalaba que de no haber desarrollo sobrevendría la violencia (*Populorum progressio* 5; 30). (105) Esta afirmación se puede pensar de varios modos: como afirmación de un hecho (cambiando el tiempo y el modo de los verbos); como profecía; como tesis que afirma las causas de la violencia; como intuición de Pablo VI; como opuesta a la paz; como opuesta al Evangelio. Paul Ricoeur presenta en su último texto grande, (106) tomándolo de Aristóteles, el decreto de prohibición de recordar lo malo, como condición para la vida de la polis. (107) Análogamente, nuestro José Hernández sentenciaba: «Es la memoria un gran don, / calidá muy meritoria. / Y aquellos que en esta historia /sospechen que les doy palo / sepan que olvidar lo malo /también es tener memoria». (108)

Si bien Aristóteles opina que la poesía es más filosófica que la historia, en este caso la historia, dicha en clave poética, es parte de nuestra sabiduría. (109) Pienso, con Marion, que una búsqueda sapiencial o heurística de la caridad no llegaría a tener validez filosófica más que si produjera conceptos de fenómenos distintos de sí misma. Uno de estos conceptos es el de historia: «Podemos

arriesgarnos a afirmar que la historia nace como concepto con san Agustín, quien, a partir de la historia de la Salvación de la Revelación cristiana, descubre, en el mundo no cristiano, una historia hasta entonces ignorada para la filosofía e impensada como tal». (110)

A la objeción que cuestiona si la perspectiva heurística de la filosofía cristiana no anula la perspectiva hermenéutica, Marion responde que, más que planteos opuestos, se legitiman: la perspectiva heurística afirma que: «dar sentido a las "realidades terrestres" a partir de la caridad se justifica porque la caridad inventa e introduce en el mundo mismo, y en el universo conceptual, fenómenos nuevos, saturados de sentido y de gloria, que ordenan y eventualmente salvan el mundo. La caridad no interpreta por ni como una ideología, puesto que ella da al mundo más realidad y grandeza que las que puede pretender tener por sí solo». (111) Si bien coincido con Marion, las conversaciones que llevaron a este escrito me han convencido de que para que haya justicia hace falta audacia y valentía, la *parresía* de decir la verdad.

LUIS BALIÑA, Buenos Aires, 15 de julio de 2023

Repensar la espiral de la violencia. Resonancias a partir de una obra imprescindible

Reflexión de Guillermo Jensen

Abogado (UCSE), magíster en Ciencia Política y Sociología (FLACSO) y doctor en Derecho (UBA). Docente e investigador en la Universidad del Salvador, en donde dirige el Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas. Es además docente de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Nacional de Santiago del Estero, Católica de Santiago del Estero y en la Universidad de San Andrés. Sus áreas de investigación son la historia constitucional, la teoría política y la religión en la esfera pública.

1. Pasado y presente de la espiral de la violencia

El primer rasgo de *La verdad los hará libres* (tomos 1 y 2) que quiero destacar es el abordaje que el tomo 1 hace del rol del catolicismo en la llamada espiral de la violencia, previa al último golpe militar en 1976. Aunque la mayor novedad de la investigación realizada se encuentra en el tomo 2 y se centra en la reconstrucción a partir de material inédito sobre las discusiones, los silencios y las acciones de la CEA, así como los documentos de la Nunciatura Vaticana en el país, lo cierto es que en el primer volumen de la obra se intentan reconstruir los procesos, los discursos y las dinámicas políticas y sociales que llevaron a naturalizar la violencia desde 1966. Y ese objetivo es, de por sí, destacable.

Desde ya que el recorte temporal escogido no agota la cuestión, sino que en futuras investigaciones se podría comenzar las

indagaciones mucho más atrás en el tiempo. Una posibilidad es tomar la fecha de 1930, momento a partir del cual la ruptura del orden constitucional se fue naturalizando, así como el cercenamiento de libertades fundamentales, la limitación de los derechos políticos, entre otros muchos fenómenos preexistentes que se exacerbaron durante el período 1976-1983. Realizada esta observación, me interesa destacar que las contribuciones del tomo 1 tienen la enorme importancia de volver la mirada hacia la «espiral» que llevó a la naturalización de la violencia. Esta vista atrás es incómoda, porque se hace evidente que la expansión de la violencia fue un proceso complejo, que incluyó a muchos actores políticos y sociales y varias expresiones del catolicismo local. Los capítulos 6 y 9 son especialmente iluminadores sobre este fenómeno.

Aunque queda mucho por indagar sobre este tema, sin dudas los trabajos reunidos en el tomo 1 son un punto de partida sólido, en donde se podrán encontrar elementos de soporte e inspiración para nuevas investigaciones. Estas podrían enfocarse en un pasado más distante, pero también en las posibles conexiones estructurales de ese pasado con el presente, que llevan a que ciertas dinámicas, concepciones, discursos y posicionamiento políticos actuales alimenten una conflictividad política y social cada vez más violenta.

2. Dos procesos, una obra

Otro rasgo destacable de los dos primeros tomos de *La verdad los hará libres* en general es que es el resultado de dos procesos complejos, trabajosos, pero enormemente valiosos, que lejos están de ser autoevidentes. El primero es el camino que llevó a que la CEA solicitara a la Facultad de Teología de la UCA la concreción de una investigación sobre la actuación de la Iglesia católica durante los oscuros años de la última dictadura militar (1976-1983). Finalmente, la investigación se amplió al período 1966-1983, lo que a todas luces fue un acierto. La secuencia de hechos, comunicaciones y decisiones institucionales de la Iglesia argentina, nítidamente narradas en la introducción del tomo 1, hacen visibles los distintos mojones de ese trayecto, que tiene un punto cúlmine con el encargo que monseñor Oscar Ojea le hace al decano de la Facultad de Teología en 2017. (112)

El segundo proceso es el que llevó a la realización de una investigación colectiva de largo alcance, llevada adelante por una gran cantidad de investigadores y que se desarrolló parcialmente durante la pandemia por Covid 19. Sin decisión institucional no habría existido investigación; sin investigación y voluntad de publicación no habría nacido la obra que hoy comento. Tanto la decisión de investigar, como la realización de la investigación y su posterior publicación demuestran hasta qué punto la Iglesia argentina se fue

comprometiendo en una autorreflexión tan difícil como dolorosa, con el objetivo principal de narrar la verdad sobre su particular rol en estos complejos y oscuros años de la historia reciente de nuestro país.

Estos dos procesos son dignos de destacar, ya que son poco comunes los abordajes de este tipo vinculados al período que va de 1966 a 1983. De hecho, aún se echa en falta procesos colectivos de reflexión, indagación y narración pública de otros actores de ese tiempo. Ni los militares, ni la clase política en su conjunto han sostenido un camino de autorreflexión abierto, documentado y público sobre el período. Ni siquiera los organismos de derechos humanos han revisado críticamente sus actuaciones y posturas, tanto durante la última dictadura militar como con posterioridad a esos años.

Para muchos esta es una obra tardía, y quizá lo sea en el sentido de que, durante demasiado tiempo, la historia e interpretación del rol de la Iglesia católica durante el período que abarca la investigación fue motorizada por miradas hostiles a la Iglesia en su conjunto. Algunos de ellos han sido tenaces en simplificar la historia, volviéndola maniquea y evitando implacablemente cualquier revisión crítica de actuaciones personales y enfoques generales. (113)

Por ello, si analizamos obras similares producidas institucionalmente por actores políticos y sociales del período, nos encontramos que lejos de ser tardía, *La verdad los hará libres* es casi una obra pionera. Por rigurosidad, amplitud y documentación, quizá sea durante mucho tiempo, única en su tipo.

3. Tensiones entre la memoria y la historia

Finalmente, me quiero detener en algunos aspectos del diseño de la investigación que se encuentran detrás de la obra y que, en una primera aproximación, me suscitan algunos interrogantes. En primer lugar, la conformación del equipo se atuvo a dos criterios: los investigadores debían tener formación histórica y teológica. Al leer la obra, particularmente el tomo 1, se percibe claramente que más allá de las experiencias de formación en ambas disciplinas, a la hora de ordenar y narrar hechos y acontecimientos aflora cierta asimetría en estilos y enfoques, en la utilización de herramientas metodológicas y en cierto péndulo entre una narración más testimonial y otra más estrictamente histórica.

Dicho esto, es claro que el primer volumen tiene una pretensión más panorámica que exhaustiva. Asimismo, el trabajo de la comisión editorial en conjunto con los autores ha logrado dar una consistencia y claridad en la redacción muy notables para una obra colectiva de semejante amplitud y complejidad. Solo quienes han tenido la experiencia de trabajar en investigaciones complejas, con gran cantidad de documentación y personas, sabe lo difícil que es lograr este objetivo. El tomo 2, al tener una estructura más centrada en

«hacer hablar» a la extensa e inédita documentación a la que se pudo acceder sobre el período 1976-1983, la existencia de estas asimetrías prácticamente desaparece.

El segundo aspecto que quiero señalar se vincula con la larga, erudita y detallada explicitación teórico(teológico)-metodológica que desarrolla Carlos Galli en la primera parte del tomo 1. (114) Galli hace algo muy notable, por lo poco habitual: explica al detalle los supuestos y fundamentos que guían todo el proyecto. No esconde nada, sino que, por el contrario, despliega ordenada y abundantemente una explicación de los supuestos histórico-teológicos que guiaron la investigación. En su desarrollo, hay un apartado muy puntual en el cual el teólogo defiende la estrecha vinculación entre la historia y la memoria, que, sin fundirse, se complementan. (115) Sobre esta cuestión, quisiera añadir una reflexión y es que, en general, tiendo a ser escéptico respecto de la cercanía entre memoria e historia, por dos motivos.

El primero, es que la memoria remite (inevitablemente) a lo personal y no documentado. De alguna manera la dimensión subjetiva del recuerdo que queda anclado en la memoria es su rasgo más notable. Por contrapartida, la ciencia histórica aspira a rebasar explicativamente los horizontes particulares, realizando una reconstrucción en donde la dimensión documental y la pretensión explicativa general se alejan de la narración subjetiva de la memoria.

En segundo lugar, la relevancia práctica de esta observación se orienta a señalar los peligros del «memorialismo», un abordaje del pasado que se apoya en la mirada particular y sesgada de sujetos o grupos determinados, caracterizada en ocasiones por la militancia y la ideologización. Un relato parcial, que se cierra sobre esa memoria, cosificándola y politizándola. (116) El conocimiento histórico profundo de muchos de los más oscuros años de la vida social argentina aún permanece en penumbras, en parte por las limitaciones de este tipo de enfoques, que voluntaria o involuntariamente tiende a mantener abiertos los conflictos sobre el pasado y nos alejan de la comprensión de lo sucedido. Aunque se haya escrito mucho, tengo la sensación de que comprendemos poco del pasado reciente.

Es en ese sentido donde la historia, y no la memoria, parece ser la mejor herramienta para construir una narración sobre el pasado, que vaya más allá de los relatos en conflicto de visiones parciales. Los mejores pasajes de la obra comentada son aquellos en donde la narración histórica sólidamente documentada se hace protagonista, siendo la memoria un impulso y complemento de la primera. Tiendo a pensar que una filosofía del acontecimiento fuertemente anclada en la memoria y el proyecto de una historia conceptual, científica y alejada del subjetivismo, no son totalmente compatibles. (117) Muchos de los

problemas de sobreideologización en la interpretación de la historia reciente se basa en un excesivo énfasis en la memoria y un cierto desprecio por la necesidad de una ciencia histórica. (118) En la Argentina parecen sobrar los relatos parciales y faltar más historias sociales.

4. Reflexión

Los dos primeros tomos de *La verdad los hará libres* constituyen un punto de inflexión en el conocimiento histórico y la comprensión de una etapa dolorosa y compleja de nuestra historia reciente. La obra no es solo una historia de la Iglesia (aunque también lo es), sino que se constituye en una referencia ineludible de la historia argentina en general. Más allá de sus voluminosos tomos, esta publicación debe ser entendida más como un punto de partida que como la última palabra sobre la cuestión. No tengo dudas de que será un sólido apoyo para quienes quieran seguir indagando con compromiso y rigurosidad sobre la violencia en nuestra historia, y el lugar de la fe en ella. Aún falta mucho por investigar. Y para hacerlo, hay que hacerse las preguntas correctas, por más incómodas y angustiantes que sean, como las que guiaron esta investigación.

Quiero retomar una de esas preguntas: aquella que se cuestionaba «¿pudo la Iglesia contener los extremismos ideológicos y las distintas violencias, o estuvo ella sumergida en esos fenómenos?». (119) Resulta penoso comprobar que el catolicismo en general parece no haber servido de freno a la violencia en la segunda mitad del siglo XX. No pudo, no supo o no quiso constituirse en un punto de encuentro mínimo, un freno al desenfreno, que evitara la escalada de sangre y fuego, que pusiera en cuestión la naturalización de la violencia, que recordara la sacralidad de toda vida. Quiero rescatar el caso del grupo Criterio, que en la década de 1970 fue cuestionado desde diferentes sectores por posicionarse en contra de la violencia y la ruptura del orden constitucional. (120) Las violencias desatadas entonces hicieron improbable la supervivencia de la democracia y la vigencia del Estado de derecho, por acciones y omisiones cuyas responsabilidades exceden los límites de un solo sector y cuyo origen hay que buscarlo muchos años antes de 1976.

Cierro estas líneas destacando que en un país donde la conflictividad y el desencuentro entre argentinos suele ser alimentado por intereses políticos sectoriales y medios de comunicación lanzados a batallas culturales, la Conferencia Episcopal Argentina ha intentado, con todos sus dudas, debilidades y limitaciones, hacer del catolicismo un lugar de encuentro, que, en vez de lastimar, cure; que, en vez de excluir, incluya; que, en vez de incendiar con discursos, transmita calma en sus palabras. Esta obra no hubiese sido posible sin esa Iglesia, sin la convicción de las autoridades y el trabajo de los

investigadores convocados por la Facultad de Teología y mucho menos, sin este Papa. A todos ellos, como investigador y creyente, mi agradecimiento.

GUILLERMO JENSEN, Buenos Aires, 22 de julio de 2023

1 . Cf. «Introducción», en este volumen p. 13.

2 . Las palabras de Eclesiastés 3, 7 «Tiempo de hablar, tiempo de callar», fueron citadas por el cardenal Raúl Primatesta el 12 de agosto de 1976 en la respuesta a la Conferencia Argentina de Religiosos, que el 9, cinco días después del crimen del obispo Angelelli, le solicitó «La voz del Episcopado en pleno a la opinión pública nacional», a raíz de los asesinatos de los padres palotinos, los sacerdotes de Chamical y otros religiosos.

3 . Fotocopia de la carta del cardenal Raúl Primatesta al general Tomás Liendo, 11 de julio de 1981, archivada por mi madre con las cartas recibidas y enviadas durante mis siete años de prisión.

4 . Carta al sacerdote Elías Musse, 20 de noviembre de 1982. (Copia carbónica en mi archivo).

5 . El «caramelo» era escrito con letra diminuta en papel fino (de armar cigarrillos, de avión o el interior aluminizado de etiquetas de cigarrillos, que puesto en agua aflojaba una delgada hoja de papel blanco). Doblado en forma acordonada, al menor tamaño posible, se lo envolvía en celofán y se sellaba con fuego (del calentador, fósforos o cigarrillo) para impermeabilizar su contenido. Y así, ser transportado en la boca, la nariz o algún otro de los pocos orificios del cuerpo humano.

6 . Forcat, Giudice, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 516-570, p. 544.

7 . Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 15.

8 . La carta en cuestión está en mi poder y a disposición de la Facultad de Teología de la UCA.

9 . Cf. Forcat, Giudice, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 491, nota 121.

10 . Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 740.

11 . María C. Cacabelos, texto presentado ante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina en mayo de 2017.

12 . La renuncia me fue aceptada por el entonces presidente del Episcopado, cardenal Raúl F. Primatesta.

13 . Si bien mi padre intentaba hacerle ver que estaba encerrada en un «Evangelio politizado», ajeno a las enseñanzas familiares, nunca pudo hacerle cambiar de opinión; aun así, nunca abandonamos —mi padre y yo— la secreta esperanza de conseguirlo.

14 . Se trata de los Campamentos Universitarios de Trabajo (C.U.T.), que tenían como finalidad que los jóvenes de las grandes ciudades viesen y trabajasen con los hacheros, constatando en carne

propia sus carencias y dolencias.

15 . Siendo consciente de ello, fui a ver al padre Meisegeier para pedirle su intercesión, a fin de que Esperanza no involucrara a mis hermanos más pequeños. Recuerdo que el sacerdote me miró fijamente y me dijo: «Usted no tiene derecho de meterse en las acciones de su hermana». Ante semejante respuesta, solo saludé y me retiré.

16 . Edgardo ya tenía historia en la militancia política. Por su importancia, integró, el 28 de septiembre de 1966, el Operativo Cóndor por el cual un grupo de jóvenes secuestró un avión de Aerolíneas Argentinas con destino a Río Gallegos y obligó al comandante a aterrizar en las Islas Malvinas; allí izaron una bandera patria y exigieron al gobernador isleño reconocer la soberanía argentina sobre las islas. Más tarde, Edgardo se sumaría a la Juventud Peronista cercana a Montoneros: la expulsión que Perón hace de ellos en plena Plaza de Mayo el 1º de mayo de 1974, producirá la ruptura definitiva con el líder y la opción por la violencia armada.

17 . Los acontecimientos relatados en los parágrafos anteriores me recuerdan un estupendo artículo de monseñor Jorge Casaretto del que extraigo algunos fragmentos y que hago propios, formando parte, sin lugar a dudas, mi opinión final. Citando un discurso de Carlos Auyero, nos decía, con notable claridad, que no se trataba de politizar el Evangelio sino de evangelizar la política, el obispo emérito de San Isidro afirmaba que «los obispos y los sacerdotes no podemos ser oficialistas ni opositores [...] debemos siempre evitar caer en posiciones ideológicas que por lo general le dan valor universal a ciertas verdades parciales, y nos encierran en actitudes acríticas de todo cuestionamiento». Más adelante, el señor obispo transcribe lo que escuchó personalmente de quien fuera presidente de la República de Chile (1964 a 1970), Eduardo Frei Montalvo: «La Democracia Cristiana en Chile le debe mucho a los sacerdotes que nos formaron... Ustedes no hagan política, no es lo que les corresponde. Pero no dejen nunca de preocuparse de formar cristianos para actuar en política. Los políticos siempre necesitamos sacerdotes que nos orienten y nos acompañen espiritualmente», revista *Criterio* , julio de 2019. Evidentemente, esta experiencia muestra que, al menos, monseñor Casaretto estaba atento a los desvíos de la Iglesia argentina en materia teológica y pastoral.

18 . Testimonio de José Cacabelos Muñiz, mi padre, en la Causa 13/84 (conocida como «Juicio a las Juntas»); copia certificada y video de la misma, obran en mi poder.

19 . *Ibid* . Una semana antes de su detención, estando en casa de mis padres (yo, habiendo contraído matrimonio en febrero de 1976, ya no vivía allí) observé que José Antonio no estaba bien de ánimo.

Por tal razón, cuando mis padres se retiraron a descansar, le pregunté qué le sucedía: primero desvió la respuesta hacia un estado de cansancio, pero a mi insistencia, me respondió: «Lo que pasa, Cristi [así me llamaba], es que me di cuenta de que en lo que me metí no era lo que esperaba». Sabiendo de qué se trataba, le ofrecí ayuda para que pudiera salir del país e instalarse en España (donde aún tenemos familia), por intermedio de la Nunciatura apostólica. Su respuesta fue «no puedo, donde estoy ya no puedo salir… Lo único que te pido es que te cuides mucho, quiero conocer a mi sobrino [se refería a mi primer embarazo]».

20 . Ambos militares ya están fallecidos.

21 . Debo aclarar que José Antonio durante todo su cautiverio regularmente se comunicaba con mis padres, y pedía que convencieran a Cecilia Inés de que se entregara, pedido que se intensificó después de la muerte de Esperanza María y su esposo.

22 . Solo pido que imaginen cómo quedamos todos, particularmente mi hermana Ana María, que ofició como entregadora: a ella no le alcanza hoy que, en aquel momento, haya sido toda la familia la que tomó la decisión.

23 . Testimonio de José Cacabelos Muñiz en la Causa 13/84.

24 . En mi poder, tengo intercambio epistolar entre mis padres y monseñor De Nevares; del mismo no surgen datos de ninguna acción directa de intermediación para conocer el paradero de mis hermanos. Aun así, desconozco si las hizo o no.

25 . Él fue quien me había nombrado en el cargo de presidente del Consejo Nacional de las Jóvenes y mi vínculo era adecuado.

26 . Asimismo, me indica que debía reunirme con su secretario privado, el padre Emilio Graselli, cuyo despacho estaba en el Edificio Libertad (sede de los altos mandos de la Marina). A pesar de las «implicancias» de mi apellido, días después me acerqué hasta aquel edificio. Explicándole los motivos de mi visita, el padre Graselli comenzó a revisar, varias veces, un fichero circular; sin encontrar lo que estaba buscando, del fondo del cajón de su escritorio retiró un bibliorato lleno de hojas escritas a mano. Finalmente me dijo: «No hay nada sobre su hermano». Ante sus palabras, agradecí y me retiré.

27 . Cuando tuve oportunidad de hacerlo, le hice llegar el agradecimiento por la gestión.

28 . La carta estaba en la sede del Episcopado y, ante mi pedido, me fue entregada. De ella surge que la única gestión comprobada llevada por mis hermanos fue la que llevó adelante el señor Nuncio Apostólico.

29 . En este sentido, recomiendo su testimonio explícito sobre el tema en *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 700-728; también la entrevista del periodista Carlos Pagni en diario *La Nación* , 18 de junio

de 2023. En línea en https://www.lanacion.com.ar/conversaciones-de-domingo/jorge-casaretto-por-carlos-pagni-la-argentina-corporativa-es-el-mayor-problema-para-lograr-acuerdos-nid18062023/ , consultado el 10 de mayo de 2023.

30 . Hace poco más de quince años, ante mi invitación y su posterior aceptación, nos encontramos para dialogar con el sacerdote jesuita. Entre lo conversado, que me sirvió para confirmar y ampliar lo vivido, destaco lo siguiente. En primer lugar, me recomendó desistir de reunirme con el padre José María «Pichi» Meisegeier, pues «sigue atado a las mismas convicciones que lo llevaron a desviar del Evangelio a los jóvenes de aquella época». Seguidamente —recuerdo perfectamente sus palabras— me termina confiando: «Mirá… conocés muy bien a la Compañía. Primero baja una idea de desarrollar "el diálogo cristiano-marxista"; ello significó el comienzo de la politización del Evangelio. Pero en poco tiempo llegó también una impronta a mostrar —como acción pedagógica para los alumnos de cursos superiores en todos los colegios que regenteaba la Compañía— la "otra realidad" que desconocían […] Es decir, que los jóvenes alumnos pertenecientes a un *status* económico superior, debían conocer las "otras realidades" de la pobreza, el desamparo, la falta habitacional, etc. Allí, toda la compañía comienza con los famosos "campamentos", originariamente destinados a aquel objetivo. El problema es que no nos dimos cuenta de que esos jóvenes iban "con las espaldas al aire", descubiertas; salían del confort en que vivían sin un fuerte respaldo para hacer una síntesis evangélica de aquello con lo que se enfrentaban. Y si le agregás que muchos sacerdotes se sumaron al mismo desequilibrio, tenés el resultado que te tocó padecer. No hubo un solo "Pichi" […]». Tenía razón. Pero este testimonio excede la posibilidad de ampliar en la materia. Solo a modo de ejemplo, el joven que entrega el Regimiento de Monte de Formosa pertenecía a una muy importante y económicamente solvente familia de Santa Fe y estudiaba en el colegio jesuita de esa capital provincial.

31 . José Arregui, *El perdón primero* . En línea en https://www.teologos.info/blog/el-perdn-primero-por-jose-arregui

32 . «El perdón los hará libres: La lección de Nelson Mandela», Alessandro Gisotti para *Vatican News* , 18 de julio de 2022, en ocasión de la celebración del Día Internacional de Nelson Mandela. En línea en http://sticna.org/news/el-perdon-los-hara-libres-la-leccion-de-nelson-mandela?uid=236300 , consultado el 26 de mayo de 2023.

33 . Conocí a Mónica Quinteiro durante mis estudios secundarios. Tuvimos una fuerte amistad, cimentada en diálogos diarios que resultaron de gran valor para mi formación. Su vocación de servicio pasaba por el acercamiento a los pobres del Bajo Flores, pero nunca se manifestaba en favor de la violencia armada. Cuando no la vi en el

último año de estudio, ante el silencio de la madre superiora, intuí que algo mal había acontecido. Su hermana y su cuñado, un almirante de prestigio y gran valor moral, pasaron años tratando de averiguar sobre el final de Mónica: al día de hoy me dicen con dolor que nunca se les dio información alguna.

34 . Prueba de ello (a modo de ejemplo) es la ya mencionada participación activa del padre José María «Pichi» Meisegeier, mentor inexcusable del desvío ideológico de mi hermana (y de otros jóvenes a quienes había cooptado); este desvío no solo la lleva a abrazar las armas sino que intenta hacer lo mismo con nuestros hermanitos menores que, aun sin conseguirlo, los terminó llevando a la muerte. Como se dijo, hubo muchos otros «Pichi» sobre los que se debería investigar con la misma profundidad como se hace —¡y con razón! — respecto de la represión desatada y sus crímenes inaceptables (tan inaceptables como los cometidos por la guerrilla).

35 . Dichas palabras, pronunciadas tras una hora y media de reunión, no están escritas, sino que las tengo en mi memoria. Debo aclarar que, durante mi mandato como presidente nacional de la Acción Católica de Jóvenes, fui fuerte y públicamente crítica de sus comentarios; por esta razón, pasado el tiempo, sentí que debía reconciliarme y aceptar mi acción inapropiada respecto de mis consideraciones sobre su actuación en el drama que estábamos viviendo.

36 . Cf. *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 44 y tomo 2, pp. 407-423.

37 . La transcripción completa es gentileza del autor.

38 . Papa Francisco, discurso del ante los miembros de la Pontificia Comisión para América Latina, 28-II-2014; disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140228_pontificia-commissione-america-latina.html, consultado el 10 de julio de 2023.

39 . Cf. Aldo Duzdevich, Norberto Raffoul, Rodolfo Beltramini, *La lealtad: Los Montoneros que se quedaron con Perón* , Buenos Aires, Sudamericana, 2015.

40 . Cf. Aldo Duzdevich, *Salvados por Francisco* , Buenos Aires, Ediciones B, 2019.

41 . Por cierto, el primer estudio sobre el tema es la obra de N. Scavo, *La lista di Bergoglio. I salvati da Francesco durante la dittadura. La storia mai raccontata* , Prefazione di Adolfo Pérez Esquivel, Bologna, EMI, 2003.

42 . *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 606-630.

43 . Manuscrito del padre Jorge Galli. Archivo personal del autor.

44 . Intervención del P. Juan Guillermo Durán en el living de presentación oficial del libro *La verdad los hará Libres* . https://

https://www.youtube.com/watch?v=6AEqVF2r3Us (1: 28:06).

45 . Elisabeth Jelin, *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social* , Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, p. 16.

46 . Cf. Francisco, *Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* , Buenos Aires, Santa María, 2020, nº 249.

47 . Cf. Albelda, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 250-251.

48 . A estas preguntas pueden añadirse otras que refieren directamente a la acción del Episcopado Argentino, y que son objeto de estudio sobre los Archivos de la CEA, Secretaría de Estado Vaticano y Nunciatura Apostólica, que se encuentra en el segundo tomo; citamos algunas a modo de ejemplo: «¿Puede establecerse, a partir de la documentación estudiada, algún posicionamiento o actitud de la jerarquía de la Iglesia en relación con el golpe de Estado y el denominado Proceso de Reorganización Nacional? ¿Confiaron los obispos argentinos y la Santa Sede en que el régimen militar podría restablecer la paz?, cf. Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 2, p. 25.

49 . Cf. Casaretto, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 702.

50 . Cf. Morad, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 838-839.

51 . La expresión está tomada del tercer subtítulo del tomo 2.

52 . Los trece testimonios de obispos recogidos en el primer y segundo tomos, analizan respectivamente desde experiencias personales como desde los documentos de archivos de la CEA, Nunciatura Apostólica y Secretaría de Estado, la actuación de los obispos argentinos.

53 . Cf. Albelda, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 253.

54 . Cf. Grande, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 339-342.

55 . Cf. Forcat, Giudice, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 494-496 (nota 143); Morad, Salvia, *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 274-275.

56 . Cf. Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 129-130; Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 334-339.

57 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 580-581.

58 . Cf. Durán, Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 314-316.

59 . Cf. Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 155-163; 168-170; 177-179.

60 . Cf. Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 128-130; 484-495.

61 . Henri de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* , Paris, Aubier-Montaigne, 1970, pp. 182-183.

62 . Joseph Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios* , Barcelona, Herder, 1972, p. 279. El texto pertenece al artículo «Franqueza y obediencia.

Relación del cristiano con su Iglesia», publicado en alemán «Wort und Wahrheit» 17 (1962) pp. 409-421. La cursiva en nuestra.

63 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 595.

64 . Cf. Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 125-128; Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 583-585.

65 . Cf. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 660.

66 . Cf. Desmond Tutu, *Mi Dios subversivo* , Madrid, San Pablo, 2017, pp. 22, 48-49.

67 . Cf. Comisión Ejecutiva (CEA), *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 22.

68 . Es autor de *La Iglesia Partida: Rosario 1969* , Rosario, Logos, 2016.

69 . Cf. «Introducción general», *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 25-39. p. 28.

70 . *Ibid* , p. 26.

71 . *Ibid* , p. 22.

72 . *Ibid* , p. 22.

73 . *Ibíd* ., p. 22.

74 . *Ibíd* ., pp. 22-23.

75 . Donde se podrían matizar afirmaciones como la que afirma que la violencia en la Argentina comenzó «cuando comenzó la intolerancia y el desprecio por el orden democrático republicano». Afirmación que la semana trágica de 1919 y las huelgas patagónicas del período 1920-1922, pueden poner en duda. Cf. Albelda, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 282.

76 . Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 632.

77 . «Comunicado del obispado de Sáenz Peña, Chaco en referencia a la participación de dos religiosos en la madrugada del lunes 15 pasado», Roque Sáenz Peña, 20 de abril de 1974, copia en archivo del autor; «La Paz Romana», en *La Nación* , 23 de abril de 1974; «Libero doppo quasi cinque anni di prigione», *Bollettino della Consolat* a, marzo 1978; «Parte de guerra del ERP», 16 de abril de 1974, copia en archivo del autor; Pino Cino, «Videla snobba e umilia Italia e il Vaticano», en *Il Messaggero* , 21 de diciembre de 1978; Claudia Calvo, «Representaciones sobre el período reciente del campesinado chaqueño. El Caso de las Ligas Agrarias y la experiencia de la represión», en XIº Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales UBA, Buenos Aires, 2015.

78 . Joaquín Núñez es citado en la nota 244 p. 633, y figura en el mismo texto citado poco más adelante, pero no se lo relaciona con el

hecho de la detención. Por lo que se puede deducir de los documentos, a Núñez no le cabe el concepto de «secuestrado» con el que se encabeza el listado de esa nota. Llach, Ramírez, Roger, Urrestarazu, Vanzini, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 633. En el tomo 2, pp. 40 y 41 se cita textualmente una carta del cardenal Villot a Ítalo Di Stefano, contestando una previa del obispo. Villot le dice que «Su Santidad ha tomado [sic] con profunda pena la parte que les tocó a los dos sacerdotes —que desempeñaban su ministerio en la Diócesis de Su Excelencia Reverendísima— en el ataque terrorista llevado a cabo contra el puesto de guardia de una colonia aborigen de esa provincia [...] Su Excelencia juzgará la oportunidad de llevar una palabra de consuelo de parte del Santo Padre al guardia herido en el enfrentamiento». Las «graves consecuencias para los sacerdotes» a los que hace alusión el texto notado fue su detención por haber participado en el copamiento.

79 . Sobre este punto, si bien en la p. 554 del capítulo 9 se explica la razón de las muy frecuentes citas del trabajo de Marta Diana, *Buscando el reino* , quizás hubiera sido conveniente ofrecer un contrapunto con otras fuentes sobre un tema central. Cf. Forcat, Giudice, *La verdad los hará libres* , tomo 1, pp. 516-570, p. 554 .

80 . En el capítulo 7, el apartado 3.4 Salida del ministerio sacerdotal, dedica a este punto una página y cuatro citas de *Buscando el reino* y una de *Ruptura ideológica* , sin hacer alusión siquiera al contexto internacional.

81 . El 14 de marzo de 2023 fue declarado Siervo de Dios, el paso anterior a la declaración de beato y posteriormente santo.

82 . El Papa Francisco no es el primer pontífice en denunciar el vicio del clericalismo, pero es el que más lo ha subrayado como un mal en la Iglesia. Cf. Ugo Sartorio, *Sinodalitá tra democracia e populismo. Oltre ogni clericalismo* , Edizioni Mesaggero, Padova, 2022, pp. 55-72.

83 . Los nacionalistas que formaron parte de Montoneros y uno de cuyos rasgos es el antisemitismo, convivieron en la organización con guerrilleros judíos. Cf. Raanan Rein, *Cachiporras contra Tacuara, Grupos de autodefensa judíos en América del Sur 1960-1975* , Buenos Aires, Sudamericana, 2023, pp. 427 y ss.

84 . Este proceso generó su hipérbole: el militarismo, que alcanza su culminación con la doctrina contrarrevolucionaria de la seguridad nacional. Cf. Carlos A. Floria, *El militarismo* , en *Criterio* , 1263 (12 de enero de 1956). pp. 490-492.

85 . El índice de desocupación y pobreza era entonces sensiblemente inferior al actual. Cf. Agustín Arakaki, *La pobreza en la Argentina 1974-2006. Construcción y análisis de la información* , en http://biblioteca. clacso.edu.ar/Argentina/ceped-

uba/20161207020802/pdf_503.pdf, consultado el 2 de agosto de 2023.

86 . Resulta ilustrativa la actitud del propio presidente de la Cámara de Diputados, Nicasio Sánchez Toranzo, quien declaró a la prensa el mismo día del golpe: «Si es para bien del país, si esto lo saca de este estado de cosas, mejor. Antes que peronista o justicialista, yo soy argentino». Cf. *Solo tres diputados, y de la oposición, aguardaron en el Congreso el desenlace del operativo militar. Plácida vigilia a la espera de lo que era previsible* , en diario *La Razón* , Buenos Aires, 25 de marzo de 1976, p. 7.

87 . En diversos países latinoamericanos se suscitó el mismo fenómeno de izquierdización del colectivo juvenil, incluyendo al católico, que se constituyó en fuente de la lucha armada. Cf. Dahiana Barrales Palacio, Nicolás Iglesias Schneider, *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la guerra fría* , Uruguay, Fin de Siglo, 2021.

88 . Cf. Rafael Braun, *Iglesia y democracia* , en https://institutoacton.org/2017/10/18/iglesia-y-democracia-padre-rafael-braun/, consultado el 27 de julio de 2023.

89 . Cf. Liberti, Tavelli, *La verdad los hará libres,* tomo 2, pp. 521-551.

90 . Cf. Luis Baliña, *¿Es posible compartir una experiencia?* , en 4º Congreso de Filosofía de la Liberación, Viedma, 2, 3 y 4 de noviembre de 2022.

91 . Cf. Héctor D. Mandrioni, *Reflexiones filosóficas sobre el Espíritu Humano,* Buenos Aires, Ágape Libros, 2009.

92 . Cf. Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento,* Buenos Aires, Biblos, 2003.

93 . Sobre tonalidad o disposición afectiva, cf. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»,* GA 39, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1980.

94 . Jean Greisch. *Ontologie et temporalité:esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit,* París, Presses Universitaires de France, 2003 (3ª edición), pp.176-178.

95 . La noción de que conciencia es conciencia de algo parece haberla recibido Husserl de su maestro Brentano. Cuando no aceptamos el «de algo» podemos quedar en una conciencia autorreferencial. También la hermenéutica es hermenéutica de algo. Es interpretación de lo que podemos llamar «cosa del texto» y la cosa del texto son ahora los acontecimientos vividos en nuestra Iglesia católica durante la espiral de violencia de los años 1966-1983.

96 . Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 69.

97 . Cf. Juan C. Scannone, Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: Planteo para el mundo global desde América Latina ,

Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009.

98 . Carta a los Efesios 2, 14: «Porque Cristo es nuestra paz; él ha unido a los dos pueblos en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba».

99 . Cf. Paul Ricoeur, «¿Qué es un texto?», en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

100 . Cf. Mauricio Beuchot, Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo , México, UNAM, 2011.

101 . Mauricio Beuchot, «De la Hermenéutica Analógica a la Filosofía de la Historia». *Analogía* nº 1 (2022) p 13.

102 . Augusto Del Noce, Giovanni Gentile, Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 215-216. « Ma se viene eliminata, in una filosofia religiosa, ogni idea de una caduta iniziale, ove altro potrà venir ravvisato il male se non nella finitezza stessa, nella natura che continuamente rinasce come pensiero pensato per essere continuamente vinta e superata dal pensiero pensante? Il peccato sarà la hybris per cui il soggetto particolare finito vuol essere più che un momento nella formazione del reale; più che un momento transitorio in cui lo Spirito si incarna ».

103 . Conversación personal durante una de sus últimas visitas a Buenos Aires.

104 . Alberto Rougés, *Las jerarquías del ser y la eternidad,* Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1981.

105 . Grande, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 300.

106 . Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* , México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

107 . Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida (1913-2005)* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p.293: [Acerca de Ricoeur frente a la guerra de Argelia] La política de pacificación puesta en práctica con medios que dan carta blanca a un ejército cada vez más amo del terreno, sin freno jurídico, que generaliza el uso de los medios de tortura, recibe la resistencia de un creciente número de intelectuales que se oponen a esta lógica de Estado.

108 . José Hernández, *Martín Fierro,* versos 4918-4923.

109 . Aristóteles, *Poética* 1451 b: pues la poesía dice más bien lo universal, en tanto que la historia dice lo particular.

110 . Jean Luc Marion *, Le visible et le révélé,* Paris, Cerf, 2005, p. 111.

111 . *Ibid* .

112 . Cf. «Introducción general», *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 25-30.

113 . Cf. Horacio Verbitsky, *Historia Política de la Iglesia católica* (4

tomos), Buenos Aires, Sudamericana, 2007, 2008, 2009, 2010.

114 . Cf. Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, capítulos 1-3.

115 . Cf. Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 57-59. El golpe del 76 se autodenominó Proceso de reorganización nacional; el del 66 se llamó a sí mismo Revolución argentina.

116 . «Tenemos que mirar al pasado con ojos críticos, pero también con empatía parra entender porqué la gente aceptaba como normales cosas que hoy nos parecen horrendas […] La historia es lo que es y no lo que quisiéramos que fuera. Cuando intentamos derribar una historia real para instaurar una realidad ideológica, es mucho más difícil ver lo que nuestro presente necesita cambiar para poder avanzar hacia un futuro mejor», Francisco, *Soñemos Juntos . El camino a un futuro mejor. (Conversaciones con Austen Ivereigh),* Madrid, Plaza y Janes, 2020, p. 31.

117 . La referencia es a la tensión entre la filosofía del acontecimiento de Paul Ricoeur y el proyecto de una historia conceptual de carácter científico del historiador alemán Reinhart Koselleck, autores utilizados por Galli en su explicación. Cf. Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, pp. 54-58.

118 . La «memoria de los vencidos», lejanamente emparentadas con las tesis sobre la historia de Walter Benjamin y que es reinterpretada teológicamente por Johann B. Metz, es un claro ejemplo de como la memoria es utilizada para repolitizar agonalmente al presente.

119 . Cf. Galli, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 31.

120 . Cf. Mealla, Bacher Martínez, *La verdad los hará libres,* tomo 1, p. 379.

Autoras y autores de *La verdad los hará libres* (3 tomos) por orden de aparición



CARLOS MARÍA GALLI (Buenos Aires, Argentina, 1957) es presbítero desde 1981 y doctor en teología desde 1993. Decano de la Facultad de Teología de la UCA, por cuarto período (2021-2024), profesor ordinario titular y director de la Carrera de Doctorado de esa facultad. Conferenciante en 40 universidades de América y Europa. Presidente de la Sociedad Argentina de Teología en tres períodos. Perito en la Conferencia de Aparecida y en tres Sínodos de Obispos. Coordinador del Equipo Teológico del Consejo Episcopal Latinoamericano. Socio de la Academia Pontificia de Teología y miembro de la Comisión Teológica Internacional desde 2014. Autor de 9 libros y más de 300 artículos teológicos en revistas y libros. Coeditor de 42 obras colectivas en la Argentina y en otros países. Profesor de teología sistemática y pastoral, especialista en historia de la teología y teología de la historia.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es codirector y coeditor en los 3 tomos y autor de los capítulos 1-3, tomo 1, y capítulo 22, tomo 3.



RICARDO ALBELDA (Buenos Aires, Argentina, 1972) está casado y tiene dos hijos. Es profesor y bachiller en Teología; licenciado en Teología, especialista en Teología dogmática; doctorando en Teología (UCA). Es secretario académico de la Facultad de Teología (UCA). Fue por quince años director del Instituto de Cultura Universitaria de la UCA y consejero del Instituto para la Integración del Saber. Docente en carreras de grado de las facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales (UCA), profesor adscripto al Departamento de Historia, Cátedra de Historia de la Iglesia Argentina, docente de la carrera de posgrado «Especialización en Doctrina Social de la Iglesia». Es miembro de distintos espacios de investigación. Sus intereses de investigación se centran en la historia, la teología argentina y el compromiso social de los católicos en la Argentina de las décadas de 1960 y 1970. Entre sus publicaciones más recientes se destacan: «Violencia y memoria en nuestra Argentina contemporánea», en *Historia y teología. Homenaje a Juan Guillermo Durán -Teología* 139 (2022): 263-280.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 4, tomo 1, y coautor del capítulo 12, tomo 3.



ANTONIO MARIO GRANDE (Rafaela, Argentina, 1954) es presbítero de la diócesis de Rafaela desde 1979, actualmente es párroco en Frontera y en Josefina. Integra el Consejo diocesano de pastoral, el Consejo presbiteral, el Cuerpo de consultores y el Equipo de Formación Permanente de la diócesis de Rafaela. Es doctor en Teología por la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires, 2010), licenciado en Teología Pastoral en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma, 1996). Es profesor titular de la Cátedra Teología Pastoral en los Seminarios de Paraná y de Santa Fe (Argentina). Fue rector del Colegio Sacerdotal y de la Iglesia Nacional Argentina en Roma (2011-2014). Organizó el «Ciclo de Conferencias sobre la nueva evangelización para la transmisión de la Fe» en ocho universidades y colegios romanos celebrando los 10 años del colegio en 2012. Y el congreso «Las raíces del Papa Francisco. Un año de pontificado» juntamente con la Universidad Gregoriana y la revista *La Civilta Cattolica* en 2013. Ofreció 65 microprogramas semanales para la Radio Vaticana en español (2013-2014) «En el Espíritu de Aparecida». Participó del grupo de investigación «La Teología en la Argentina» en la Facultad de Teología de la UCA (2011-2014). Sus intereses de investigación se centran en la comprensión de la acción evangelizadora desde la enseñanza del Concilio Vaticano II, en su recepción inculturada a través del magisterio episcopal y la teología en América Latina, el Caribe, en particular, en Argentina. Entre sus

publicaciones se destacan: «Anunciar con alegría el Evangelio de la misericordia» en: O. Albado, C. Bacher, C. Galli, F. Tavelli (eds.) *La teología argentina y el Papa Francisco. Una ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral* (Buenos Aires, Agape, 2022).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 5, tomo 1.



CAROLINA BACHER MARTÍNEZ (Argentina) es doctora en Teología por la Facultad de Teología (UCA, 2019), en donde se desempeña como profesora asociada de Teología Pastoral y coordinadora del grupo de investigación «Prácticas Pastorales: experiencia/s y método/s». Es también Especialista en Organizaciones Sociales y Educativas (San Andrés/Flacso, 2003). Se desempeña como investigadora en el Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (Santiago de Chile). Integra el Programa Teologanda y, desde 2019, es vicepresidenta de la Sociedad Argentina de Teología.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautora del capítulo 6, tomo 1.



ELOY PATRICIO MEALLA (Buenos Aires, Argentina, 1952), casado, un hijo, es licenciado en Filosofía (USAL); magíster en Teología (UCA) y con estudios de posgrado en Desarrollo y Cooperación por la Universitat de Barcelona. Actualmente es profesor emérito con cátedras en el Vicerrectorado de Formación de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y tiene a su cargo el Seminario Permanente en Pedagogía Ignaciana. Es integrante del Grupo Farrell con publicaciones sobre pensamiento social cristiano. Sus intereses de investigación se centran en la relación entre ética y desarrollo. Entre sus publicaciones más reciente se destacan: *Universidades ignacianas: marco de referencia* (2022), Universidad de Deusto, Bilbao; *Competitividad al servicio del bienestar inclusivo y sostenible* (2021), Deusto, Bilbao; *Medellín, contexto y proyección* (2020), Grupo Farrell; *Educación para el desarrollo desde el sur* (2020), UNISAL, Bahía Blanca; *Educación, ética y desarrollo: nuevos desafíos* (2019), Universidad de los Andes, Bogotá; *Del catolicismo social al tercermundismo católico* (2019), MIRÍADA-USAL; *Del desarrollo integral al desarrollo sustentable* (2017), Grupo Farrell.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 6, tomo 1.



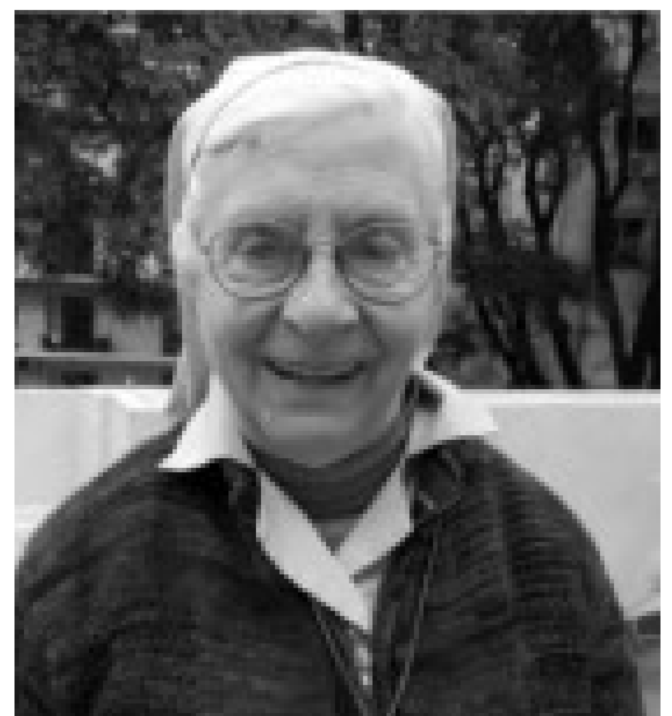
FABRICIO LEONEL FORCAT (Pergamino, Argentina, 1972) es sacerdote de la diócesis de San Nicolás de los Arroyos (1998), profesor en ciencias de la religión (UNSTA), licenciado y doctor en teología (UCA), profesor en la Facultad de Teología (UCA), en Universidad Católica de Córdoba (UCC) y en el Instituto de Formación Sacerdotal «Santo Cura de Ars» (Mercedes, Buenos Aires). Becario del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (ICALA) (2015-2016). Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología, y socio fundador y miembro del Consejo Consultivo de MorAr, una sociedad de teólogas y teólogos morales argentinos nacida el 20 de febrero de 2020. Desde 2021 es perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la CEA. Algunas publicaciones: *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (Buenos Aires, Ágape, 2017); «El Don del Espíritu Santo y su uso en la historia. Un aporte a la comprensión tomasiana de la relación entre Gracia increada y gracia creada» , *Studium . Filosofía y Teología* 42 (2018), pp. 101-116; «La importancia de la fiesta en el cristianismo popular», *Stromata* LXXIIII / 1 (2018), pp. 57-75; «El Papa, los Obispos y el Linyera. Unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana», *Teología* 128, 2019, pp. 137-165; «Usos, costumbres y leyes en la cultura popular. Una visión *inter* legal de lo intercultural», *Stromata* LXXIIII / 1, (2019), pp. 83-94; Fabricio Forcat y Leonardo Verdini, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús* , Buenos Aires: GRAM, 2022.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coordinador del tomo 3; coautor de los capítulos 7, 8 y 9, tomo 1, y coautor de los capítulos 18 y 19, tomo 3.



HERNÁN GIUDICE (Buenos Aires, Argentina, 1964) es doctor en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto *Augustinianum* de Roma y profesor ordinario de la Facultad de Teología (UCA). Se desempeña como docente de Patrología y de Historia de la Iglesia. Es secretario de la revista *Teología* de la misma facultad. Ha publicado en revistas especializadas de la Argentina y del extranjero, colaboró con otros en obras colectivas, entre las que se destaca *La Pena de muerte ¿solución o desprecio por la vida?* , L. Rivas (ed.), Buenos Aires, Claretiana, 2010; *Nunca más la guerra, es el grito de la paz. Estudios para construir una auténtica cultura de la paz* , ed. L. Rivas (ed.), Buenos Aires, Claretiana, 2013. Y ha editado *Próspero de Aquitania. La vocación de todos los pueblos* , Madrid, Ciudad Nueva (Fup 38), 2023. Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor de los capítulos 7, 8 y 9, tomo 1.



MARÍA JOSEFINA LLACH (Buenos Aires, Argentina) es religiosa Esclava del Sagrado Corazón de Jesús. Licenciada en Ciencias de la Educación por las Universidades de Barcelona y Madrid, licenciada en Teología por la Universidad del Salvador (San Miguel) y la UCA (Buenos Aires). Realizó una gran diversidad de actividades pastorales, entre estas, tres años en India. Durante varias décadas fue profesora de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la UCA y otros centros. Actualmente sigue haciéndolo en San Luis y en Mercedes (Argentina). Publicó «Reparar el corazón», «Personas por gracia», «Comunicarnos», este último sobre la teología de la Eucaristía.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautora de los capítulos 10 y 11, tomo 1, y autora del capítulo 20, tomo 3.



ZULEMA BEATRIZ RAMÍREZ (San Antonio de Padua, Argentina, 1965) es religiosa de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús desde 1984. Licenciada en enseñanza de la historia por la Universidad CAECE, diplomada en PEG por la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), profesora de Historia contemporánea en el colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús; profesora ayudante en la cátedra de Tecnología y Desarrollo en la carrera de Tecnología educativa de la Universidad Tecnológica Nacional.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautora de los capítulos 10 y 11 del tomo 1.



MARÍA LAURA ROGER (Buenos Aires, Argentina, 1953) es religiosa de la Compañía del Divino Maestro, licenciada en Sociología por la Universidad del Salvador (1976) y bachiller en Teología (UCA, 2015). Gran parte de su vida la ha dedicado a la formación y al servicio de la vida religiosa en la Argentina. Realizó distintas tareas de animación en su congregación, entre estas: acompañamiento espiritual personal y comunitario, asesoría a congregaciones religiosas. Fue presidenta de la Junta Directiva Nacional de Conferencia Nacional de Religiosas y Religiosos (2000-2003). Participó del Primer Curso de Formación para Líderes de Talitha Kum, Pontificia Universidad Antonianum (Roma) y Unión de Superioras Mayores (UISG) (2018-2019). Fue miembro del equipo de redacción de la revista *Camino* . Desde 2010 participa de la Red Kawsay: Vida Religiosa Argentina por una sociedad sin trata de personas. Sus principales intereses de investigación y publicaciones se centran en la vida consagrada y su misión, particularmente, en la búsqueda de una sociedad más fraterna y cercana a la predicación del Reino de Jesús, con el foco en la lucha contra la trata de personas.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautora de los capítulos 10 y 11 del tomo 1.



SOLEDAD URRESTARAZU (Montevideo, Uruguay, 1962) es consagrada misionera de Cristo Resucitado desde 1987; contadora pública por la Universidad de la República, (Uruguay, 1986); archivista por la Schola Vaticana de Re Palaeographica, Diplomatica, Archivistica (Vaticano, 2003). Es archivista del Archivo del Arzobispado de Buenos Aires desde 2009 y del Archivo Histórico Salesiano Argentina Sur con sede en Buenos Aires desde 2014. Sus tareas se centran principalmente en el ordenamiento, la conservación y la digitalización de la sección Personas y la atención a los investigadores.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautora de los capítulos 10 y 11 del tomo 1.



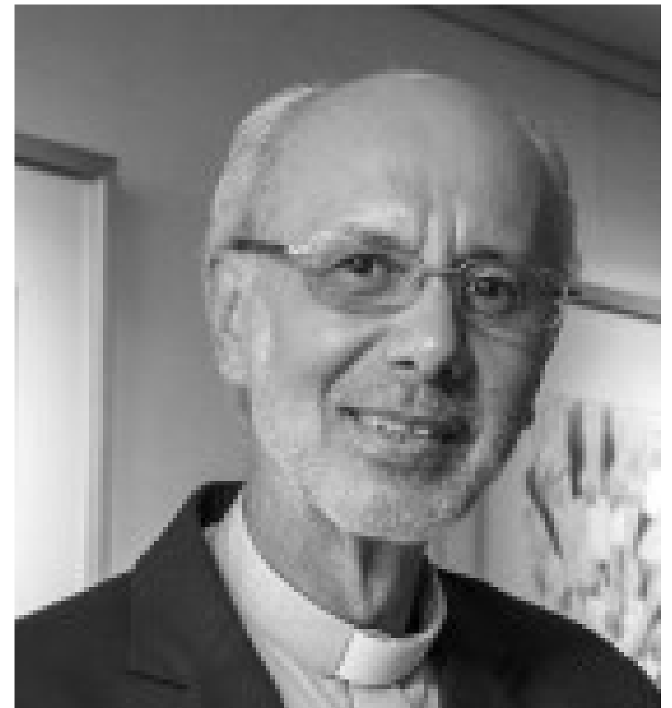
MARCOS GABRIEL VANZINI es licenciado en Teología con especialización en Historia de la Iglesia (UCA). Miembro del ACSSA (Associazione Cultori di Storia Salesiana) y de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Profesor de Historia de la Iglesia Latinoamericana y Argentina, e Historia de la Iglesia Argentina Contemporánea, en el Centro Salesiano de Estudios (Buenos Aires). En los últimos años se ha dedicado a la recopilación de testimonios y la sistematización de documentos sobre el compromiso social y político de los católicos en la Argentina entre 1960 y 1983. Respecto a esa temática ha participado de las publicaciones *Gritar el Evangelio con la vida. Mauricio Silva, Barrendero* (Buenos Aires, 2007) y *La violencia irracional y la palabra lúcida,* en: *Homenaje a Benito Ángel Santecchia* , (Bahía Blanca, 2008) sobre el asesinato del padre Dorñak y el atentado al Instituto Juan XXIII.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor de los capítulos 10 y 11 del tomo 1.



GUADALUPE MORAD (Buenos Aires, Argentina, 1960) es doctora en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Colaboró en el relevamiento, el orden y la puesta en valor de los fondos documentales de los archivos de la Conferencia Episcopal Argentina, la Nunciatura de Buenos Aires y la Secretaría de Estado del Vaticano. Actualmente colabora en la Conferencia Episcopal Argentina. Es responsable del Archivo Histórico Salesiano Argentina Sur (Buenos Aires). Fue docente en distintas instituciones secundarias y universitarias, actualmente es profesora de Historia de la Iglesia en el Seminario Arquidiocesano de la Plata.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autora del capítulo 14 del tomo 1 y coautora de los capítulos 8 y 24 del tomo 2.



LUIS OSCAR LIBERTI (Lomas de Zamora, Argentina, 1954) es religioso de la Congregación del Verbo Divino desde 1979 y presbítero desde 1982. Bachiller en Teología (1982), licenciado en Teología Pastoral (1995) y doctor en Teología (2004) por la UCA. Profesor titular ordinario de Teología Pastoral, director del Departamento de Teología Pastoral y coordinador de investigaciones en la Facultad de Teología de la UCA. Sus investigaciones se han orientado a la recepción teológica pastoral del Concilio Vaticano II y las Conferencias Latinoamericanas a partir de Medellín (1968) en adelante en la Argentina y Latinoamérica.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es codirector y coeditor en los 3 tomos, coautor de los capítulos 12 y 15 del tomo 1, coautor de los capítulos 1-7 y 9-24 del tomo 2 y coautor del capítulo 10 del tomo 3.



FEDERICO RIPALDI (La Plata, Argentina, 1977) es sacerdote perteneciente al Movimiento de la Palabra de Dios. Profesor en Historia y magíster en Teología con especialidad en Historia de la Iglesia por la UCA (2018). Es docente y capellán en diversos establecimientos educativos, profesor en Historia de la Iglesia, Cristología y Teología en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Obra Salesiana en Buenos Aires, del Instituto Superior Marista y de la Universidad del Salvador. Es socio y secretario de la Sociedad Argentina de Teología. Sus intereses se centran en la historia contemporánea reciente en la Argentina, en particular, en la figura del obispo Jorge Novak y la recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 15 del tomo 1 y coautor de los capítulos 19 y 24 del tomo 2.



FEDERICO TAVELLI (Buenos Aires, Argentina, 1976) es profesor habilit ado en Historia de la Iglesia por la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo (Alemania), doctor en Teología con especialización en Historia de la Iglesia y licenciado en Ciencias Políticas con especialización en Relaciones Internacionales (UCA). Su formación y estudios se han llevado a cabo en la Argentina, Italia, Estados Unidos, España y Alemania. Realizó investigaciones posdoctorales en Salamanca (España) y Friburgo (Alemania). Actualmente es profesor e investigador de Historia de la Iglesia y Metodología de la Investigación Científica, coordinador del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Teología de la UCA (Argentina) y profesor e investigador de Historia de la Iglesia en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo (Alemania). Sus principales intereses de investigación se centran en la transformación del mundo europeo feudal, la formación de las naciones y su influencia en la Iglesia (ss. XIV-XV); el Concilio de Constanza (s. XV), el temprano humanismo (ss. XV); la influencia del proceso de la formaciones de las confesiones cristianas en Europa y la transferencia de modelos de consolidación estatal hacia América Latina (s. XVI); la influencia de los modelos político-religiosos centro-europeos en las antiguas civilizaciones americanas y la evolución de las sociedades en América Latina (s. XIV-XVI); los conflictos socio-político en América Latina, en particular, la implicación de la Iglesia en los procesos y fenómenos de violencia en la Argentina (s. XX). Entre sus últimos libros se destacan: *Las naciones en el Concilio de*

Constanza. Castilla en el camino a la unidad (Buenos Aires, Ágape, 2018); *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación el humanismo españo* l (Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2022); *Die spanische Transformation des Alten Amerika. Politisch-religiöse Modelle aus Europa zwischen Mittelalter und Konfessionalisierung 1520-1620* (Wiesbaden, Harrassowitz, en imprenta).

Su participació n en esta obra: es codirector y coeditor de la *La verdad los hará libres* en los 3 tomos, coautor de los capítulos 1-7 y 9-23 del tomo 2 y autor del capítulo 1 del tomo 3.



PABLO NAZARENO PASTRONE (Caseros, Argentina, 1981) es doctor en Teología con especialización en Historia de la Iglesia (UCA), docente en diversas instituciones educativas, miembro de la Sociedad Argentina de Teología, miembro correspondiente por la provincia de Buenos Aires de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Sus interéses de investigación se centran en la historia y la teología, en especial, en América Latina. Entre sus publicaciones se destacan: *Pascua en La Rioja: pastor con el pueblo y desde el pueblo* (Buenos Aires, Docencia, 2015); *Pbro. Dr. Antonio Sáenz, diputado por Buenos Aires al Congreso de Tucumán* (Buenos Aires, Editorial del Círculo de Legisladores de la Nación, 2015); *Enrique Angelelli: a imagen del Buen Pastor* (junto con Luis Liberti, Buenos Aires, Ágape-Guadalupe, 2016); *Seminario San José de La Plata, centro de formación sacerdotal y de irradiación cultural, desde sus orígenes hasta el final del Concilio Vaticano*

II (Buenos Aires, Guadalupe, 2017); *Los mártires de La Rioja, esperanza para la Argentina contemporánea* (Buenos Aires, San Pablo, 2018); *«Un testimonio de la religiosidad araucana», Dios y el Hombre* (2018).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor de los capítulos 1 y 3 del tomo 2.



JUAN GUILLERMO DURÁN (Trenel, Argentina, 1945) es presbítero de la arquidiócesis de Mercedes-Luján. Doctor en Teología con especialización en Historia de la Iglesia, director del Departamento de Historia de la Iglesia y profesor emérito de la Facultad de Teología (UCA). Es miembro emérito del Comité Pontificio de Ciencias Históricas (Vaticano), miembro de la Academia Nacional de Historia y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas (Argentina). Fue perito en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992). Es miembro del Consejo de Redacción de la Revista Teología (Argentina) y del Anuario de Historia de la Iglesia (España); par evaluador de la Coneau, para acreditación de carreras de doctorado en Humanidades (2001). Se ha desempeñado por más de cincuenta años en la docencia e investigación. Sus publicaciones estudian los movimientos misionales, los catecismos coloniales y los pueblos originarios en América Latina y la Argentina. Entre sus obras se destacan: *Catechetica Hispanoamericana (s. XVI-XVIII)* , 3 tomos (Buenos Aires, 1984-2017) y su último libro: *Manuel Costa de los Ríos, fiel esclavo de la Virgen de Luján* (Buenos Aires, Ágape, 2022).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es codirector y

coeditor en los 3 tomos y coautor de los capítulos 3, 9, 13, 19 y 22 del tomo 2.



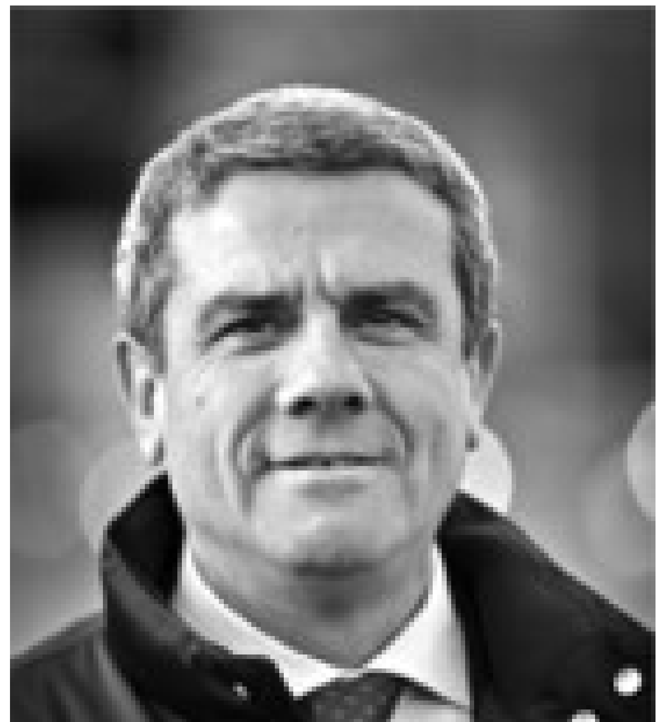
ERNESTO SALVIA (Buenos Aires, Argentina, 1957) es sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires desde 1985. Licenciado en Teología y doctor en Teología con especialización en Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología (UCA). Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina; responsable de la Comisión de Investigaciones históricas del Arzobispado de Buenos Aires. Profesor ordinario y titular de Historia de la Iglesia en las Facultades de Teología y Derecho Canónico (UCA). Miembro de los institutos del Derecho Indiano, y Santiago de Liniers. Profesor titular en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Sus intereses de investigación se centran en la historia de la Iglesia en América Latina, en especial, en la Argentina, la historia de la Iglesia en la ciudad de Buenos Aires y la conservación del patrimonio cultural y archivístico de la Iglesia.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 8, tomo 2.



IRENE ELORDI (Ayacucho, Argentina, 1983) es laica-consagrada en el Instituto Secular Misioneras de la Inmaculada Padre Kolbe. Bibliotecóloga en el ISFD yT Nº 8 de La Plata y desde hace más de diez años se desempeña en el área de Hemeroteca de la Biblioteca de la Facultad de Teología-UCA. Actualmente cursa la licenciatura en Bibliotecología en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautora del capítulo 24, tomo 2.



GIANNI LABELLA (Roma, Italia, 1955) es profesor de Historia Contemporánea en las Universidades de Módena y Reggio Emilia (Italia). Sus principales intereses de investigación se centran en los fenómenos religiosos en Europa, las relaciones de la religión con la modernidad y el cristianismo en América Latina en época contemporánea. Entre sus principales publicaciones se destacan: *Pio X e il suo tempo* (Boloña, Il Mulino, 2004); *Roma e l'America Latina. Il Resurgimiento cattolico sudamericano* , (Milán, Guerrini Associati 2012); *L'umanesimo di Paolo VI* (Catanzaro, Rubettino Editore 2015); *I Gesuiti. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Milán, Guerrini Editore 2019); *Storia dell'America Latina Contemporanea* (Boloña, Il Mulino editore 2020), con Massimo De Giuseppe, publicado en español: *Historia contemporánea de América Latina* (Madrid, Turner Noema, 2021).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 2, tomo 3.



AndREA RICCARDI (Roma, Italia, 1950) es historiador, reconocido internacionalmente por su interés en el estudio del cristianismo en la historia contemporánea. Fue profesor ordinario de Historia Contemporánea en la Universidad de Bari, en la Universidad della Sapienza (Roma) y en la Terza Università degli Studi (Roma). Desde 2015 es presidente de la Sociedad Dante Alighieri para la difusión de la lengua y la cultura italianas. Entre sus numerosas publicaciones se destacan: *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento* (Mondadori, Milano 2000-2009; traducido y publicado en diez idiomas); *Giovanni Paolo II. La biografia* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; traducido y publicado en ocho idiomas). Su último libro publicado en Italia es *Il grido della pace* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2023).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 2, tomo 3.



ROBERTO DI STEFANO (Buenos Aires, Argentina, 1962) se graduó como licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires (1991) y obtuvo el título de doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia (1998). Actualmente se desempeña como investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani». Es miembro de Redhisel, Red de Estudios de Historia de la Secularización y la laicidad y del grupo «Religión y política» de la Red Iberconceptos. Es autor de numerosos artículos referidos a la historia religiosa argentina y latinoamericana. Entre sus libros se cuentan: *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX* , escrita en coautoría (2000; 2da edición 2009); *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2004) y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (2010). Ha dirigido, además, numerosas obras colectivas, como: *La ciudad secular. Religión y esfera pública urbana en la Argentina* (2020); *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas* (2018), junto con Ana Rosa Cloclet da Silva; *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)* (2018), con Aliocha Maldavsky; *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America* (2016), con Francisco Javier Ramón Solans; *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (2016) y *Pasiones anticlericales. Un*

recorrido iberoamericano (2013) ambos con José Zanca. Ha sido profesor invitado en universidades latinoamericanas y europeas.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 3, tomo 3.



JOSÉ ZANCA es profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Investigación Histórica y doctor en Historia por la Universidad de San Andrés (Argentina). Es investigador independiente del CONICET con sede en el ISHIR (Investigaciones Socio Históricas Regionales) de Rosario. Es miembro de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad (RedHiSeL). Sus intereses de investigación se centran en la historia de los intelectuales y la religión. Entre sus publicaciones se destacan: *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)* (2006); *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina (1936-1959)* (2013) y *Los humanistas universitarios. Historia y memoria* (2018). Fue coordinador junto con Roberto Di Stefano de *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (2014) y *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (2016) y con Diego Mauro de: *La reforma universitaria cuestionada* (2018).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 3 del tomo 3.



MARÍA ELENA BARRAL (Argentina) es profesora y licenciada en Historia de la Universidad Nacional de Luján, magíster en Historia de la Universidad Internacional de Andalucía-Sede La Rábida y doctora en Historia de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Actualmente es docente en la UNLu y en la UNSAM e investigadora de CONICET con sede en el Instituto Ravignani donde coordina el Grupo Religio (junto con Valentina Ayrolo y Guillermo Wilde) y el Área de Historia Digital (junto con Tomás Guzmán y Juan José Santos). Ha sido investigadora residente en el Institut d'études avancées-París; investigadora invitada de la Université Sorbonne Nouvelle París 3 y en la EHESS. Sus líneas de investigación analizan distintos problemas de la historia colonial del Río de la Plata y del catolicismo en la Argentina. Entre sus libros se destacan: *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial* (Buenos Aires, Prometeo, 2007); *Historia, poder e instituciones: diálogos entre Brasil y Argentina* (Rosario, Prohistoria, 2015); *Guerra y gobierno local en el espacio rioplatense (1764-1820)* (Luján, Edunlu, 2016), que coordinó junto con R. Fradkin; *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo* (Buenos Aires, Sudamericana, 2016), y *La visita del obispo Lué y Riega* (Rosario, Prohistoria, 2021).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autora del capítulo 4, tomo 3.



NIEVES TAPIA (Buenos Aires, Argentina, 1957), está casada y tiene dos hijos, desde 1970 forma parte del Movimiento de los Focolares. Es fundadora y directora de CLAYSS, Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario. Es profesora de Historia especializada en Historia de Roma. Docente en la Universidad de Buenos Aires, UCA y FLACSO, así como en instituciones terciarias y secundarias. Fue distinguida con el premio *Alec Dickson Award* por su servicio a los jóvenes. Inició y coordinó los programas de Educación Solidaria del Ministerio de Educación de Argentina (1997-2010). Es miembro fundador de la Asociación Internacional de Investigadores en aprendizaje-servicio y servicio comunitario. Desde 2019 es miembro de la Academy of Community Engagement Scholarship. Fue vicepresidente de la Comisión de Pastoral Juvenil de la Conferencia Episcopal Argentina (1979- 1987). Miembro del Comité Ejecutivo para la Jornada Mundial de Juventud con San Juan Pablo II en Buenos Aires (1987); miembro del Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Argentina (1988-2000); asesora del Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM (1995), del Pontificio Consejo para los Laicos (1995-1996), de la Comisión de Educación de Caritas Argentina (2002) y colaboradora de la Comisión de Educación de la Conferencia Episcopal Argentina (2000-2007). En 2015 presentó el aprendizaje-servicio en el Congreso mundial de Educación organizado en el Vaticano. Actualmente colabora con el Dicasterio para la Cultura y la Educación, en torno al Pacto Educativo Global convocado por el Papa Francisco, junto con el equipo de CLAYSS y el programa Uniservitate.

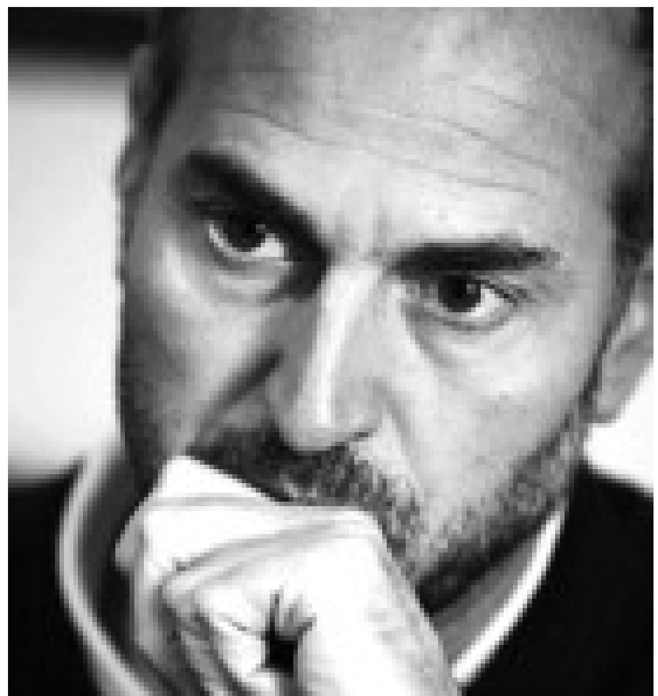
Entre sus publicaciones se destacan: *La solidaridad como pedagogía* (Ciudad Nueva, 2000) y *El compromiso social como pedagogía. Aprendizaje y solidaridad en la escuela* (CELAM, 2015).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autora del capítulo 5, tomo 3.



HORACIO GARCÍA BOSSIO (La Plata, Argentina) es doctor en Ciencias Políticas por el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales (2013) de la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación de la UCA; es licenciado en Historia por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata (1993), profesor en Historia por la misma Universidad (1990) con Medalla de Oro otorgada por la Academia Nacional de la Historia (1991). Entre 2003 y 2004 fue becario para la investigación del Programa de la Deuda Social Argentina, del Instituto para la Integración del Saber de la UCA. Desde 2002 es profesor titular en la cátedra Historia Económica Mundial, Facultad de Ciencias Económicas, (UCA). Desde 2006 es profesor titular ordinario en la cátedra Historia Política de América y profesor titular de Historia Mundial Contemporánea, Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Sociales (UCA), desde marzo 2006. Desde 2011 es director del Instituto para la Integración del Saber (IPIS) de la UCA, desde 2011 y desde 2016 es director del Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales (UCA). Entre sus publicaciones se destaca: *¿Qué nos hace más Nación? Desafíos del desarrollismo frondicista-frigerista* (Edunla, 2014) (2ª edición 2016).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 6, tomo 3.



GUSTAVO MORELLO es sacerdote jesuita, profesor de Sociología en Boston College (Estados Unidos). Doctor por la Universidad de Buenos Aires (2011), magíster en Ciencias Sociales (2001), licenciado en Teología, (Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2007) y Filosofía (Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1991). Enseñó en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina (1997-2011), fue «investigador invitado» a la Universidad de Michigan (2009-2010) e «investigador principal» del proyecto de investigación «The transformation of lived religion in urban Latin America: a study of contemporary Latin Americans' experience of the transcendent» (2015-2018) y dictó en 2019, The D'Arcy Lectures, del Campion Hall de la Universidad de Oxford (Reino Unido). Su interés de investigación se centra en las transformaciones de la religiosidad latinoamericana y sus interacciones con la modernidad. Su último libro: *Una Modernidad Encantada. Religión vivida en América Latina* (EDUCC, 2020).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 7, tomo 3.



WILLIAM T. CAVANAUGH (Illinois, Estados Unidos, 1962). Es profesor de estudios católicos y director del Centro para Catolicismo Mundial y Teología Intercultural en la Universidad de DePaul en Chicago. Tiene sus grados académicos de las universidades de Notre Dame, Cambridge, y Duke. Se especializa en la ética social y eclesiología. Es autor de los libros: *Tortura y eucaristía* (Blackwell, 1998), *El mito de la violencia religiosa* (Oxford, 2009), y *Los usos de la idolatría* (Oxford, 2023), entre otros.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 8, tomo 3.



MARÍA MARCELA MAZZINI (Argentina) es doctora en Teología (UCA). Acompañante espiritual por el Centro de espiritualidad «Santa María» (Buenos Aires, Argentina). Tiene un diploma en Coaching Cognitivo por el Center of Cognitive Coaching (Denver, Estados Unidos) y una maestría en Espiritualidad Transcultural por la Universidad Ramón Llull (Barcelona, España). Es profesora ordinaria titular en la Facultad de Teología de la UCA. Dirige el Instituto de Investigaciones Teológicas de dicha facultad. Forma parte del proyecto grupal de investigación y publicación Teologanda y del Seminario Internacional Permanente sobre teología de las prácticas. Es referente del área de mujeres de la Secretaría de Laicos de la Conferencia Episcopal Argentina y perito de la Comisión de Fe y Cultura de dicha Conferencia Episcopal Argentina.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coordinadora del tomo 3 y autora del capítulo 9, tomo 3.



ENRIQUE CIRO BIANCHI (Rosario, Argentina, 1970) es sacerdote de la diócesis de San Nicolás desde 2003, ingeniero electrónico (1998) y licenciado en Teología con especialización en Teología Dogmática (2011). Es profesor en la Facultad de Teología (UCA). Miembro de la Sociedad Argentina de Teología y perito en la Comisión de Fe y Cultura de la CEA desde 2021. Sus investigaciones se centran en la búsqueda de una teología de la pastoral popular latinoamericana, la propuesta de pastoral popular de Rafael Tello, la opción por los pobres, inculturación del Evangelio, teología del martirio en América Latina, mariología e historia de la Virgen de Luján. En la actualidad es doctorando en teología (UCA). Entre sus obras se destacan: *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello* (Buenos Aires, Ágape, 2012, reedición 2016), traducida al italiano: *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello* (Bologna, EMI, Bologna, 2015) y al inglés: *Theology of the People: An Introduction to the Work of Rafael Tello* (Crossroad, 2019); *El sueño de Francisco: la Evangelii gaudium* (Buenos Aires, Paulinas, 2014); «Ponce de León, obispo y mártir», *Vida Pastoral* 363 (2017) pp. 4-26; «Apuntes para una recepción eclesial de los martirios de Romero y Angelelli», *Teología* 126 (2018) pp. 163-179; «Inculturación del kerygma en l a cultura popular latinoamericana», *Medellín* 177 (2020) pp. 331-351; «Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján» *Teología* 58 (2021) pp. 11-40; «La pastoral popular según Rafael Tello», en: María Clara Bingemer; Peter

Casarella (eds.), *Puentes y no muros. Construyendo la teología a través de América* (Buenos Aires, Ágape, 2022) pp. 73-90.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 10 del tomo 3.



LUISA RIPA (Baradero, Argentina, 1944), es profesora y licenciada en Filosofía (UCA, 1966), es profesora titular ordinaria de la cátedra de Introducción a la Filosofía, docente en el CEFITEQ (desde 1985) y profesora titular ordinaria en la UNQ (desde 1992). Jubilada desde 2017. Ha cursado más de 60 seminarios de grado y posgrado y la Maestría en Ética Aplicada (UBA). Desde 1995 participó y dirigió proyectos de investigación I+D y proyectos y programa en extensión universitaria en temas de derechos humanos y religión, derechos humanos y educación y filosofía ricoeuriana. Entre sus publicaciones se desatacan: «De la conflictiva hermenéutica a la semántica del reconocimiento. Marco teórico para la práctica de los derechos humanos» en: *Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía* (UNLP, 2015); «Orlando Yorio: una figura de santidad en el amor y en un estilo de sencillez en sus textos» en: *actas del VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología* (2016); «El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia» UCA; «Algunas emociones en Tomás y lo que hoy pueden darnos que pensar» en: Susana Violante (coord) *Las emociones en la Edad Media* , (UNMdP-RLFL-CIEsE, 2020), 110-126; «Tragedia y fraternidad», *Revista Scripta Etnologica,* vol. XX, pp. 105-119 (2000).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autora del capítulo 11, tomo 3.



DANIEL GRANEROS (San Miguel de Tucumán, Argentina, 1969). Laico casado con Cynthia (2002) y padre de Juan Valentín (2007) y radicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires desde 1994. Licenciado en Teología con especialización en Teología Pastoral por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (2000). Socio pleno de la Sociedad Argentina de Teología (desde 2001). Participó del grupo de investigación sobre la teología argentina perteneciente al Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE) de la Facultad de Teología (UCA) desde sus inicios hasta el cese de sus actividades en 2018. Desde el 2001 se desempeña como profesor de Filosofía, Teología y Ética en diversas facultades de la Universidad del Salvador. En el 2007 inició su carrera docente en Universidad Católica Argentina en las carreras de grado en diversas facultades. Desde el 2018 es docente del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) de los salesianos, con materias del área de teología dogmática. Además es profesor en diversos centros de formación teológica a nivel terciario y algunos centros de formación catequística. Últimas publicaciones: «Observaciones sobre el lenguaje y el estilo discursivo del Papa Francisco», en *La teología argentina y el Papa Francisco* (2022); «El discurso sobre Dios en algunos escritos de Lucio Gera», en *Discernir este tiempo: recordar, interpretar preparar* (2021); «La recepción del Concilio Vaticano II en Lucio Gera», en *Concilio Vaticano II ¿La*

esperanza se levanta? (2015).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor del capítulo 12, tomo 3.



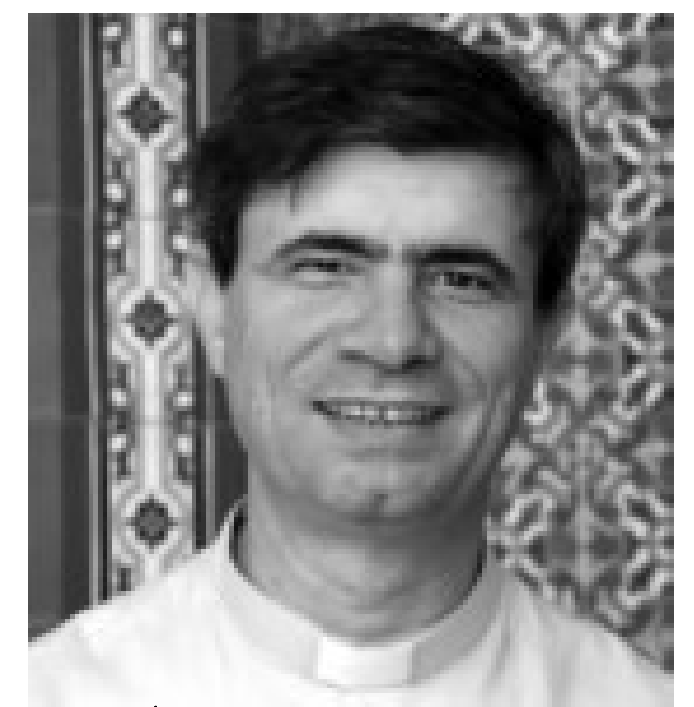
MARCELO DANIEL COLOMBO (Buenos Aires, Argentina, 1961). Estudios filosóficos en la UCA, Villa Devoto (1983-1984) y teológicos en Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Quilmes (1985-1988). Ordenado presbítero por Mons. Jorge Novak, primer obispo de Quilmes, el 16 de diciembre de 1988. Abogado y procurador por UBA (1988). Licenciado en Derecho Canónico (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1994) y doctor en Derecho Canónico (Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma, 1995). Párroco en distintas comunidades de la diócesis de Quilmes, rector del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Quilmes (1995-2004) y rector del Seminario de Quilmes (1996-2004). Profesor de Derecho Canónico y Doctrina Social de la Iglesia en distintas instituciones: Seminario de Quilmes, Instituto Superior del Profesorado Espíritu Santo, Seminario de La Plata, Universidad Católica Argentina (Facultad de Derecho Canónico y Sede Mendoza), Universidad Católica de La Plata, Universidad Nacional de Quilmes, Instituto Superior de Estudios Teológicos (Salesianos), Seminario de Mendoza. Ordenado obispo el 8 de agosto de 2009 por Mons. Luis T. Stöckler, segundo obispo de Quilmes, obispo de la Nueva Orán (2009-2013), obispo de La Rioja (2013-2018) y arzobispo de Mendoza desde 2018. Vicepresidente 2º de la CEA (2017-2021) y vicepresidente 1º desde 2021.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 13, tomo 3.



VIRGINIA RAQUEL AZCUY (Argentina) es doctora en Teología por la Facultad de Teología (UCA). Actualmente es profesora de Eclesiología y Teología Espiritual en la misma facultad, investigadora adjunta en el Centro Teológico Manuel Larraín por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, profesora invitada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba y presidenta del Programa ICALA para la Promoción científica de mujeres en América Latina y el Caribe. Iniciadora del Programa de Estudios Teologanda (Argentina). Entre sus publicaciones se desatacan la coedición de la obra de Lucio Gera: Virginia R. Azcuy, Carlos M. Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* , (Buenos Aires, Ágape, 2006) y Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos M. Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* , (Buenos Aires, Ágape, 2007). Recientemente ha editado, con Blanca Besa y Clara M. Temporelli, *Marialogía. Un caleidoscopio y variadas figuras* (Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2022).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autora del capítulo 14, tomo 3.



OMAR CÉSAR ALBADO (Arrecifes, Argentina, 1966) es doctor en Teología Dogmática por la Facultad de Teología (UCA). En esa facultad fue secretario académico y actualmente se desempeña allí como profesor estable de Escatología, Penitencia y Unción e Introducción Interdisciplinaria de la Historia, director de la especialización de posgrado en Doctrina Social de la Iglesia. Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología, participa en grupos de investigación de la Facultad de Teología. Colabora con diversas revistas especializadas en el país y en el exterior. Su campo de investigación se encuentra dentro del ámbito de la cristología y la escatología.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 15 del tomo 3.



CARLOS SCHICKENDANTZ es doctor en Teología por la Universidad de Tubinga (Alemania). Es académico e investigador del Centro Teológico Manuel Larraín, Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER) de la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Dirige y participa en proyectos de investigación en Chile y en red internacional. Es miembro del Editorial Board de Concilium. Sus intereses de investigación se centran en: feminismos y género, reforma de la Iglesia, Concilio Vaticano II, teología latinoamericana, método teológico, entre otros. Entre sus publicaciones más recientes se destacan: «¿El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo», *Perspectiva Teológica* 52 (2020); «Una "revolución copernicana" pendiente. Reflexiones eclesiológicas entre teología y derecho», *Concilium* 390 (2021); «*Gaudium et spes* - La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II», *Teología y Vida* 62 (2021); «"Conjugar una hermenéutica del Evangelio y una hermenéutica de las lenguas y culturas". El Vaticano II como orientación para la vida de la Iglesia», *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022); R. Luciani; S. Noceti; C. Schickendantz (eds.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale* (Brescia, 2022); V. Azcuy; F. Parra; C. Schickendantz (eds.), *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones, y discernimientos* (Santiago de Chile, 2022); Stan Chu Illo, Gustztäv Kováos and Carlos Schickendantz (eds.), Hospitality and Friendship Today, Concilium: International Journal for Theology.

2022/5; «Ecclesia semper reformanda. La visione conciliare», en: S. Noceti; R. Repole (eds.), Commentario ai documenti del Vaticano II. 9. Il Vaticano II e i suoi documenti (Bologna, 2022), pp. 219-227; «Reception of Vatican II in Latin America and the Caribbean», en: C. Clifford; M. Faggioli (eds.), The Oxford Handbook of Vatican II, (New York, 2023), pp. 676-694; «La praxis eclesial está llena de inteligencia. "Responder a los impulsos del Espíritu" (GS 11)», *Teología y Vida* 64 (2023).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 16, tomo 3.



JOSÉ CARLOS CAAMAÑO (Argentina) es doctor en Teología (UCA). En la Facultad de Teología de dicha Universidad es profesor ordinario titular, director de la revista *Teología* y director del Departamento de Teología Sistemática. Es también aquí coordinador del Grupo de Investigación de Cultura Popular. Ha sido vicedecano de esta facultad. Dicta el Seminario de Padres de la Iglesia en la Teología Contemporánea en el Doctorado de Estudios Patrísticos de la Universidad Católica de Cuyo. Es perito de la Comisión Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina, miembro de la comisión Ritos de la Conferencia Eclesial Amazónica. Es también miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos, de la red Ecclesia en América y de la Sociedad Argentina de Teología, de la que ha sido presidente en dos oportunidades. Profesor invitado en distintas Universidades y casas de Estudios Teológicos y Filosóficos. Entre sus

publicaciones más recientes: *La Visión del Invisible. Teología de la Imagen y del Conocimiento Simbólico* (Buenos Aires: Ágape, 2021); «Consideraciones sobre Dios para nuestro tiempo», *Cuestiones Teológicas* 109 (2021); «La humildad omnipotente de Dios. Reflexiones sobre la esencia del cristianismo», *Estudios Eclesiásticos,* vol. 96, num. 378 (septiembre 2021); «La teología latina en Estados Unidos y la Teología Latinoamericana. Algunas perspectivas de encuentro», en: María Clara Bingemer y Peter Casarella (eds.); *Puentes y no muros. Construyendo la Teología a través de América* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2022); «Sensus fidei, escucha y sinodalidad», en *Sociedad Argentina de Teología* ; «Busco a mis hermanos» (Gn 37, 16) *Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia Semper reformanda* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2022); «El amor social y la superación de la idolatría», en *El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común* (Buenos Aires: Clacso-Poliedro, 2023); «Romano Guardini. El primado de lo real y las oposiciones polares», en Nestor Borri-Santiago Barassi (Eds), *Las fuentes del pensamiento de Francisco* (Buenos Aires, Polo Formativo del Fin del Mundo, 2023).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 17, tomo 3.



JUAN BAUTISTA DUHAU (Argentina, 1974) es doctor en Teología (2019) y licenciado en Teología (UCA, 2014). Actualmente se desempeña como profesor en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Cefyt) y en la Universidad Católica de Córdoba. Es

profesor invitado en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) y en el Centro de Investigación y Formación Interdisciplinar para la Protección del Menor (Ceprome, México). Participa de los grupos de investigación: «Iglesia, sociedad y estado en Argentina (1966-1983). Violencia política, terrorismo de Estado y derechos humanos», Facultad de Teología (UCA); «Teología urbana: práctica/s y método/s», Facultad de Teología (UCA); «La renovación de las iglesias locales con perspectiva sinodal» (Boston College School of Theology -Ministry Grupo Iberoamericano de Teología); «Abusos en entornos eclesiales: análisis de casos, comprensión de mecanismos abusivos y elaboración de hipótesis fundamentadas como aporte en la prevención del abuso en la comunidad eclesial» (ICALA). Sus principales líneas de investigación abordan la problemática del gobierno y las buenas prácticas con el objetivo de gestar ambientes seguros tanto en la dimensión carismática de la Iglesia como en las realidades territoriales; el análisis de la crisis de los abusos en los movimientos y nuevas comunidades; el lugar de los fundadores y personalidades carismáticas a la luz de la crisis global del abuso en la Iglesia.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor de los capítulos 18 y 19, tomo 3.



JUAN MATÍAS TARICCO (Mendoza, Argentina, 1974) es sacerdote diocesano de la Arquidiócesis de Mendoza desde el año 2004. Es profesor de Filosofía y Ciencias Sagradas y licenciado en Teología.

Magíster en Teología fundamental por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es docente en la UCA. Ha trabajado en la Pastoral Universitaria y en la Pastoral Social de Mendoza. Actualmente es secretario nacional de la Comisión de Pastoral Universitaria y subsecretario ejecutivo de la Conferencia Episcopal Argentina. Sus temáticas de investigación están vinculadas con la historia de la Iglesia y sus derivaciones en las perspectivas eclesiológicas. Entre sus publicaciones se destacan: «Pascua Riojana, alegría del pueblo», *Teología* , 130 (2019); «Dialogando con Ch. Theobald acerca de la contextualidad» en: «En nuestras propias lenguas las maravillas de Dios», Iglesia(s) -sociedad(es) - cultura(s) (Buenos Aires, Ágape 2020); «El complejo camino de la hermandad», *Poliedro* , 3 (2020); «Servicio de Fe y Razón: La pastoral para la vida universitaria», *Poliedro* 4 (2022).

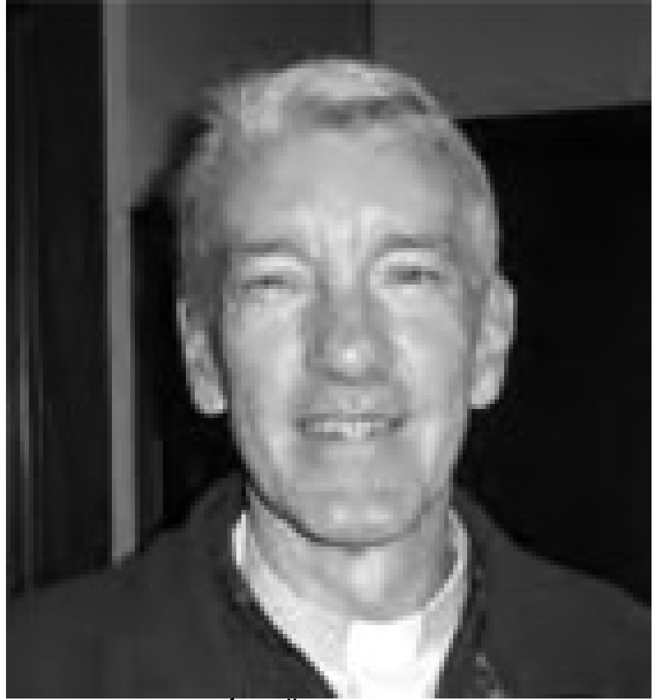
Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor de los capítulos 18 y 19 del tomo 3.



ANDRÉS ROMÁN MARÍA MOTTO (Luján, Argentina, 1962) es sacerdote Lazarista (vicentino), doctor en Teología Moral (UCA) y licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador). Ha sido docente en la UCA, Universidad Nacional de Lanús, Universidad del Salvador, Universidad Católica de Salta, Universidad Abierta Interamericana y otros centros educativos. Ocupó diversos cargos directivos, entre estos director del Instituto de Integración del Saber (2002-2004) de la Universidad Católica de Salta (Subsede Buenos Aires), presidente del

Departamento de Teología de la Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas (CONFAR) (1998-2006). Desde 2016 es director del Centro Internacional de Formación (CIF) para la Familia Vicentina (París, Francia); desde 2018 es asesor internacional de la Sociedad de San Vicente de Paúl y desde 2020 es miembro de la asociación de Teólogos Moralistas Argentinos (MORAR). Sus intereses de investigación se centran en la historia de la filosofía, la teología moral y social, la espiritualidad de San Vicente de Paúl. Ha recibido los premios: «a la Vocación Académica» por la Fundación El Libro (2003), «Hombres Promotores de la Dignidad Humana» por la fundación Diakonía (2005). Entre sus publicaciones se destacan: *Vida de Filósofos y Filosofía en el Renacimiento* (2018). *Serena Disponibilidad, Prudencia y Misericordia en San Vicente de Paúl* (2022); *Utopía y locura en el Renacimiento. El pensamiento de Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam* (2022).

Su participación en *La verdad los hará libres* : es coautor de los capítulos 18 y 19, tomo 3.



GERARDO JOSÉ SÖDING (Buenos Aires, Argentina, 1959), ordenado sacerdote en San Isidro (1989). Licenciado en Teología (UCA 1992) y en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1996); doctor en Teología (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2009). Profesor ordinario titular (cursos de Sagrada Escritura y Teología Fundamental), vicedecano y director de la maestría en la Facultad de Teología de la UCA. Diversas publicaciones en su

especialidad.

Su participación en *La verdad los hará libres* : es autor del capítulo 21, tomo 3.

Índice de abreviaturas y siglas

A: Documento de Aparecida (2007).
AAS: Acta Apostolicae Sedis .
ACA: Acción Católica Argentina.
AG: Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II.
APDH: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.
BVC: Boletín del Vicariato Castrense.
CABA: Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
cap.: capítulo.
CEA: Conferencia Episcopal Argentina.
CEB: Conferencia Episcopal Brasileña.
CEC: Conferencia Episcopal de Chile.
CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño.
CELS: Centro de Estudios Legales y Sociales.
CGTA: Confederación General del Trabajo de los Argentinos.
CIAS: Centro de Investigaciones y Acción Social.
CIC: Código de Derecho Canónico.
CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
CLAR: Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas.
COEPAL: Comisión Episcopal de Pastoral.
Conadep: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.
CONFAR: Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos.
Consudec: Consejo Superior de Educación Católica.
CoSMaRaS: Conferencia de Superioras Mayores Religiosas.
Col: Carta a los Colosenses.
CRIMPO: Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares.
CTA: Central de Trabajadores Argentinos.
CTI: Comisión Teológica Internacional.
Dan: Libro de Daniel.
DDHH: Derechos humanos.
DH: Denzinger Hünermann.
DM: Carta Encíclica *Dives in misericordia* del papa Juan Pablo II.
DP: Documento de Puebla (1979).
DSM: Declaración de San Miguel de la CEA (1969).
Dt: Libro del Deuteronomio.
DV: Constitución *Dei verbum* del Concilio Vaticano II.
EAAF: Equipo Argentino de Antropología Forense.
EDUCC: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
EE.UU.: Estados Unidos de Norteamérica.
Ef: Carta a los Efesios.
EG: Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco.

ERP: Ejército Revolucionario del Pueblo.
ES: Carta Encíclica *Ecclesiam suam* del papa Pablo VI.
ESMA: Escuela de Mecánica de la Armada.
Ex: Libro del Éxodo.
FF. AA.: Fuerzas Armadas.
FOTIA: Federación Obrera Tucumana de la Industria del Azúcar.
FMI: Fondo Monetario Internacional.
Frepaso: Frente País Solidario.
FT: Carta Encíclica *Fratelli tutti* del Papa Francisco.
Ga: Carta de san Pablo a los Gálatas.
GE: Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* del Papa Francisco.
Gn: Libro de Génesis.
GS: Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II.
Hch: Hechos de los Apóstoles.
Heb/Hb: Carta a los Hebreos.
IMC: Instituto Misioneros de La Consolata.
ICN: «Iglesia y comunidad nacional», documento de la Conferencia Episcopal Argentina.
Is: Libro de Isaías.
JAC: Juventud de Acción Católica.
Jb: Libro de Job.
JEC: Juventud Estudiantil Católica.
Jn: Evangelio de san Juan.
JP: Juventud peronista.
JOC: Juventud Obrera Católica.
JUC: Juventud Universitaria Católica
Lc: Evangelio de san Lucas.
LG: Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II.
LS: Carta Encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco.
Lv: Libro del Levítico.
Mal: Libro de Malaquías.
Mc: Evangelio de san Marcos.
MD: Documentos de Medellín (1968).
MEDH: Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.
MID: Movimiento de Integración y Desarrollo.
MCC: Movimiento de Cursillos de Cristiandad.
Mons.: Monseñor.
MSTM: Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo.
Mt: Evangelio de san Mateo.
Nm: Libro de los Números.
NOA: Noroeste argentino.
OA: Carta *Octogesima adveniens* del papa PabloVI.
OCSHA: Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana.
OEA: Organización de Estados Americanos.

OFM: Orden de frailes menores (franciscanos).
ONU: Organización de las Naciones Unidas.
Os: Libro de Oseas.
p.: página.
pp. páginas.
PAN: Plan Alimentario Nacional.
PBI: Producto Bruto Interno.
PEN: Poder Ejecutivo Nacional.
PL: Patrología Latina.
PP: Carta Encíclica *Populorum progressio* del papa Pablo VI.
PRN: Proceso de Reorganización Nacional.
Prov: Libro de los Proverbios.
PT: Carta Encíclica *Pacem in Terris* del papa Juan XXIII.
1 Cor: Primera carta de san Pablo a los Corintios.
1 Jn: Primera carta de san Juan.
1 Pe: Primera carta de san Pedro.
Rm: Carta de san Pablo a los Romanos.
sac: Sociedad de Apostolado Católico (patotinos).
Sal: Libro de los Salmos.
Sgo: Carta de Santiago.
2 Co: Segunda Carta a los Corintios.
2 Tm: Segunda Carta a Timoteo.
SdS: Secretaría de Estado (Vaticano).
SJ: Compañía de Jesús (jesuitas).
SRS: Carta Encíclica *Sollicitudo res socialis* del Papa Juan Pablo II.
Triple A: Alianza Anticomunista Argentina.
UBA: Universidad Nacional de Buenos Aires.
UCA: Universidad Católica Argentina.
UCR: Unión Cívica Radical.
UCRI: Unión Cívica Radical Intransigente.
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.
Unesco: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
UNR: Universidad Nacional de Rosario.
UNS: Universidad Nacional del Sur.
Za: Libro de Zacarías.